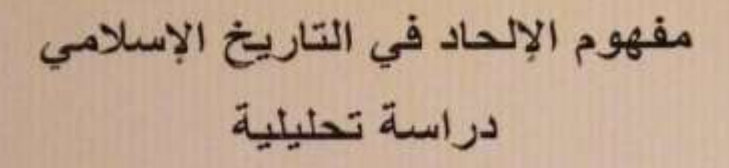


مفهوم الإلحاد في التاريخ الإسلامي

دراسة تحليلية

الدكتور

علي إمام عبد العزيز عبيد

الأستاذ المساعد بقسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين

فرع جامعة الأزهر بطنطا

الدار الإسلامية للطباعة والنشر

المنصورة – جمهورية مصر العربية

الطبعة الأولى

١٤٤١هـ - ٢٠١٩م

مفهوم الإلحاد في التاريخ الإسلامي
دراسة تحليلية

الدكتور
علي إمام عبد العزيز عبيد
الأستاذ المساعد بقسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين
فرع جامعة الأزهر بطنطا

الدار الإسلامية للطباعة والنشر
المنصورة – جمهورية مصر العربية
الطبعة الأولى
١٤٤١هـ - ٢٠١٩م

بين يدي هذا الكتاب

هذا الكتاب في الأصل عبارة عن بحث محكم منشور في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين – جامعة الأزهر فرع دسوق، سنة ٢٠١٩م

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية

١٥٦٤٨/ ٢٠١٩م



دكتور علي إمام عبيد

من مواليد محافظة كفر الشيخ بجمهورية مصر العربية سنة ١٩٧٥م.

تخرج بكلية أصول الدين-جامعة الأزهر سنة ١٩٩٦م.

حصل على درجة الماجستير في أصول الدين في العقيدة والفلسفة من جامعة الأزهر سنة ٢٠٠٠م.

حصل على درجة الدكتوراه في أصول الدين في العقيدة والفلسفة من جامعة الأزهر سنة ٢٠٠٥م.

عمل منذ تخرجه بوظيفة معيد ثم مدرس مساعد ثم مدرس ثم أستاذ مساعد: للعقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين-فرع جامعة الأزهر بمدينة طنطا، كما أعير أثناء ذلك للعمل أستاذا مساعدا بجامعة الطائف بالمملكة العربية السعودية، ثم أستاذا مشاركا بجامعة تبوك بالمملكة العربية السعودية

له بجانب هذا الكتاب عدد من البحوث والدراسات:

١- فلسفة مسكويه الطبيعية والإلهية (دراسة ونقد).

٢- أثر المنطق الأرسطي على الإلهيات عند المسلمين في رأي الإمام ابن تيمية (دراسة ونقد).

٣- نظرية النبوة عند مسكويه (دراسة ونقد).

٤- حقيقة الفكر الشيعي وعوامل انتشاره (تحليل ونصوص).

٥- القياس الشرطي ومدى تحقق شروط القياس فيه (تحليل ونقد).

٦- موقف ابن الخمار من قضية الاستدلال على حدوث الأجسام (دراسة ونقد)

٧- العلاقة بين النبوة والإمامة عند الشيعة الإمامية الاثني عشرية (تحليل ومقارنة)

٨- الشريعة في فكر الفارابي (دراسة تحليلية)

٩- المنهج التجريبي بين الإلحاد وإثبات الخالق (دراسة تحليلية نقدية)

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أهمية الموضوع:

تم ترجمة الكلمة الإنجليزية (Atheism) وأشباهها في اللغات الأوربية، إلى كلمة إلحاد العربية، وهي في الأصل كلمة يونانية مكونة من المقطعين (A) الذي يدل على النفي، و (Theos) الذي يدل على الإله، فانتقل إلى الكلمة العربية نفس المعنى الغربي، فأصبح معناها الشائع المتعارف عليه اليوم هو إنكار الألوهية[١].

لكن كلمة إلحاد، كلمة عربية ضاربة في أعماق التاريخ العربي الإسلامي، جرى استعمالها في القرآن الكريم، كما جرى استعمالها على نطاق واسع في التراث الإسلامي، لتدل فيما يتعلق بالدين، على انحراف وزيغ عنه في جانب أو آخر، لكنها لم تصل طوال هذا التاريخ في المجمل، للدلالة على إنكار الألوهية، على النحو الذي أصبحت عليه هذه الكلمة الآن، فلا يكاد ينصرف ذهن أحد من المعاصرين إذا ما أطلقت هذه الكلمة إلا إليه.

والخلط بين هذين المفهومين السابقين: التاريخي الإسلامي الأصيل، والغربي المقحم حديثا. لكلمة إلحاد، يؤدي إلى نتيجة مشوهة غير صحيحة من الناحية العلمية، مفادها بأن المفهوم المعاصر لهذه الكلمة (إنكار الألوهية)، كان له جذور راسخة في التاريخ الإسلامي، بل إن هذا الخلط –كما سيتبين من خلال هذا البحث– كان في بدئه متعمدا، من أجل

[١]- سيأتي تناول ذلك في ص ٤٨ من هذا البحث.

الوصول لهذه النتيجة.

ليس هذا فحسب، بل إن هذا الخلط كان حائلا دون الوصول إلى تفسير مقبول، لعدم وصول الإلحاد في التاريخ الإسلامي في مجمله إلى مرحلة إنكار الألوهية، واقتصاره على الطعن في النبوة والأديان: صراحة، أو ضمنا[١]. مع تصور الألوهية تصورا فلسفيا.

وإزالة هذا الخلط بين المفهوم التاريخي والمعاصر لكلمة إلحاد، يؤدي إلى المساعدة في الوصول إلى مثل هذا التفسير المقبول فيما يتعلق بهذه القضية، والذي يتمثل (فيما انتهى إليه هذا البحث) في سطوة المنطق الأرسطي القائم على نظرية أرسطو في العلية، والتي جعلت من إنكار الألوهية، خروجا عن المنطق قبل الدين، وموصوما بالجنون قبل الكفر.

وإذا كان الإلحاد في التاريخ الإسلامي لم يصل في المجمل إلى إنكار الألوهية، وإذا كان السبب في ذلك يرجع إلى سطوة المنطق الأرسطي، وإذا كان المفهوم المعاصر لكلمة إلحاد قد أصبح منحصرا في إنكار الألوهية، فهذا بدوره يقود إلى تساؤل على قدر كبير من الأهمية، حول موقف المنهج التجريبي (الذي يمثل أساس المنطق الحديث وجوهره) من هذه القضية: إنكار الألوهية أو إثباتها أو الحياد بإزائها؟ وهي قضية ضرورية في فهم الإلحاد المعاصر ومواجهته على السواء، وهي قضية تحتاج إلى بحث مستقل[٢].

وهذا البحث: (مفهوم الإلحاد في التاريخ الإسلامي – دراسة

---

[١]- بإفراغ الدين السائد (الدين الإسلامي) من مضمونه عن طريق التحريف أو الإغراق في التأويل.

[٢]- قمت بدراسة هذه القضية في بحث بعنوان: المنهج التجريبي بين الإلحاد وإثبات الخالق – دراسة تحليلية نقدية، تحت النشر.

تحليلية) هو محاولة لإزالة هذا اللبس والخلط بين مفهوم الإلحاد في التاريخ الإسلامي، وبين مفهومه المعاصر الشائع الذي تم إقحامه على هذه الكلمة، وهو في أثناء ذلك يحاول أن يقدم تفسيرا لعدم وصول هذا الإلحاد في المجمل إلى مرحلة إنكار الألوهية، كما أنه يحاول أن يحدد تاريخ وسبب هذا الخلط في العصر الحديث.

مناهج البحث المستخدمة في هذه الدراسة:

(١) اعتمدت في هذه الدراسة على المنهج التحليلي اعتمادا كاملا، لتحديد مفهوم كلمة إلحاد لغويا، من خلال معاجم اللغة العربية واستخدامات القرآن الكريم لهذه الكلمة ومشتقاتها، كما اعتمدت عليه لتحديد مفهومها اصطلاحيا، من خلال مجموعة متنوعة من مصادر التراث الإسلامي، كما اعتمدت عليه لتفسير عدم وصول هذا الإلحاد في المجمل إلى مرحلة إنكار الألوهية، كما اعتمدت عليه في محاولة الوصول إلى تاريخ وسبب الخلط بين مفهوم الإلحاد في التاريخ الإسلامي، وبين المفهوم الغربي (إنكار الألوهية) الذي تم إقحامه على هذه اللفظة العربية في العصر الحديث.

(٢) اقتصرت في استخدام المنهج النقدي على: نقد التفسير الذي قدمه بعض الباحثين حول عدم وصول الإلحاد في التاريخ الإسلامي لمرحلة إنكار الألوهية.

خطة البحث في هذه الدراسة:

تنقسم هذه الدراسة إلى مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة.

أما المقدمة فتتضمن الحديث عن: أهمية الموضوع، ومناهج البحث المستخدمة في دراسته، وخطة هذه الدراسة.

وأما المبحث الأول فيتضمن الحديث عن الدلالة اللغوية العربية

لكلمة إلحاد من خلال: معاجم اللغة، واستخدامات القرآن الكريم.

وأما المبحث الثاني فيتضمن الحديث عن: المفهوم الاصطلاحي لكلمة إلحاد في التراث الإسلامي، وأسباب وقوفه عند هذا المفهوم.

وأما المبحث الثالث فيتضمن الحديث عن تحول مفهوم كلمة إلحاد في العصر الحديث.

وأما الخاتمة فتتضمن الحديث عن خلاصة هذا البحث.

المبحث الأول

الدلالة اللغوية العربية لكلمة إلحاد

معنى كلمة إلحاد في معاجم اللغة العربية

استخدامات كلمة إلحاد ومشتقاتها في القرآن الكريم

معنى كلمة إلحاد في معاجم اللغة العربية.

أصل هذه الكلمة مأخوذ من الفعل الماضي لَحَدَ أو من الفعل الماضي أَلْحَدَ (وكلاهما صحيح) والاسم منه لَحْد وإلحاد، جاء في تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري (تـ ٣٩٣هـ): "ألحد في دين الله: أي حاد وعدل عنه، ولحد: لغة فيه"[١]، كما جاء في المصباح المنير لأبي العباس أحمد بن محمد المقري الفيومي (تـ ٧٧٠هـ): "لَحَدت اللحد لَحْدا . . . وألحدته إلحادا: حفرته"[٢]، وهو ما سبقهما إليه ابن جرير الطبري (تـ ٣١٠هـ) عند تحليله لكلمة إلحاد لغويا في موضع من تفسيره[٣] إذ يقول: "يقال منه: ألحد فلان يُلْحِد إلحادا، ولَحَد يَلْحد لَحْدا ولحودا"[٤]، فالفعلين الماضيين ألحد ولحد: كلاهما مادة لغوية صحيحة تدل على معنى واحد، والاسم منهما: لَحْد وإلحاد.

وبتحليل ما ورد في معاجم اللغة العربية، يمكن الخروج بنتيجة محددة حول معنى هذه الكلمة يتمثل في: الميل عن الوسط إلى جانب من الجوانب. وهو ما صاغه وأجمله ابن فارس (تـ ٣٩٥هـ) في عبارة واضحة إذ يقول: "لحد: اللام والحاء والدال. أصل يدل على ميل عن

١- تاج اللغة وصحاح العربية، الجزء الثاني، ص ٥٣٤، تحقيق أحمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٢- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، الجزء الثاني، ص ٥٥٠، تحقيق د عبدالعظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية.

٣- عند تفسيره لقوله تعالى: "ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون"، الأعراف: ١٨٠.

٤- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الجزء العاشر، ص ٥٩٨، تحقيق د عبدالله بن عبدالمحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

استقامة"[١]. وسبقه إليه ابن جرير الطبري إذ يقول: "وأصل الإلحاد في كلام العرب العدول عن القصد، والجور عنه، والإعراض، ثم يستعمل في كل معوج غير مستقيم، ولذلك قيل للحد القبر: لحد؛ لأنه في ناحية منه وليس في وسطه"[٢].

ويمكن القول بأن أول استخداماتها وأشهرها كانت في الأمور المادية المحسوسة (وهو الأمر الطبيعي في تطور اللغة واستخداماتها): وذلك للتعبير عن الاستمرار بعد شق القبر بالحفر في أحد جوانبه ووضع الميت داخل هذا الجانب، وعدم الاكتفاء بالشق في وسطه بشكل مستقيم. فالاكتفاء بالشق باستقامة في وسط القبر ووضع الميت فيه على هذه الحالة يسمى ضريحا، يقول ابن منظور (تـ ٧١١هـ): "اللحد: الشق الذي يكون في جانب القبر –موضع الميت– لأنه أميل عن وسط إلى جانبه . . . والضريح والضريحة: ما كان في وسطه"[٣]. وهو ما يؤكده الزبيدي (تـ ١٢٠٥هـ) إذ يقول: "اللحد . . . الشق الذي يكون في عُرْض القبر (موضع الميت) لأنه قد أميل عن وسطه إلى جانبه، والضريح والضريحة: ما كان في وسطه"[٤].

ثم استخدمت هذه الكلمة بعد ذلك في الأمور المعنوية للتعبير عن الميل عن الحق والصواب إلى الضلال والفساد؛ وهو ما يرجع إلى أن

---

[١]- مقاييس اللغة، الجزء الخامس، ص ٢٣٦، تحقيق عبدالسلام هارون، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

[٢]- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الجزء العاشر، ص ٥٩٨.

[٣]- لسان العرب، المجلد الثالث، ص ٣٨٨، دار صادر، بيروت.

[٤]- تاج العروس من جواهر القاموس، الجزء التاسع، ص ١٣٤، تحقيق عبدالستار أحمد فراج، سلسلة التراث العربي، رقم ١٦، وزارة الإعلام بالكويت.

كلمتي الوسط والخط المستقيم تأتي في استخدمات اللغة في الأمور المعنوية (كالفكر والسلوك) تعبيرا عن الحق والصواب، وبالتالي يكون الميل عنها إلى غيرها تعبيرا عن خلل في الفكر والسلوك المرتبط به.

ويؤكد الزمخشري (تـ ٥٣٨هـ) هذا التسلسل في موضع من تفسيره[١] فيقول: "يقال: ألحد القبر ولحده وهو مُلْحَد وملحود: إذا أمال حفره عن الاستقامة، فحفر في شق منه، ثم استعير لكل إمالة عن استقامة، فقالوا: ألحد فلان في قوله، وألحد في دينه"[٢]. وهو ما أكده في كتابه أساس البلاغة إذ يقول: "لحد: قبر ملحود ومُلْحَد . . . **ومن المجاز**: لحد السهم عن الهدف وألحد، وألحد في دين الله . . ."[٣].

وبالتالي فقد اتسع استخدام كلمة إلحاد في اللغة العربية فيما يتعلق بالجوانب المعنوية للدلالة على انحرافات فكرية وسلوكية مرفوضة، دون حصر لها بشيء معين، يقول ابن سيده (تـ ٤٥٨هـ) على سبيل المثال: "لحد في الدين يلحد وألحد: مال وعدل. وقيل لحد: مال وجار. وألحد: مارى وجادل. ولحد عَلَيَّ في شهادته يلحد لحدا: أثم . . . وألحد في الحرم: ترك القصد فيما أمر به"[٤]، ويقول الفيروزآبادي (تـ ٨١٧هـ): "ألحد: مال وعدل ومارى وجادل. وفي الحرم: ترك القصد فيما أمر به، وأشرك بالله، أو ظلم، أو احتكر الطعام. وبزيد: أزرى به وقال عليه

[١]- عند تفسيره لقوله تعالى: "ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين"، النحل ١٠٣.

[٢]- الكشاف، ص ٥٨٤، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

[٣]- أساس البلاغة، الجزء الثاني، ص ١٦١، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

[٤]- المحكم والمحيط الأعظم، الجزء الثالث، ص ٢٦١، تحقيق د عبدالحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

باطلا. . . ولاحَدَ فلانا: اعوج كل منهما على صاحبه"[١].

---

[١]- القاموس المحيط، ص ٣١٧، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثامنة، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

استخدامات كلمة إلحاد ومشتقاتها في القرآن الكريم

جاءت كلمة إلحاد ومشتقاتها في عدة مواضع من القرآن الكريم وهي في جميعها تدل على الميل عن الحق والصواب إلى الباطل والضلال في المعتقد والسلوك المرتبط به، على النحو التالي:

أولا: قوله تعالى: "إن الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام الذي جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد ومن يرد فيه بإلحاد بظلم نذقه من عذاب أليم"[١]. فقد جاء الوعيد الإلهي لمن يلحد في الحرم تاليا لتعداده سبحانه لما يمثل ميلا وانحرافا عن الحق والصواب من ساكنيه في ذلك الوقت، في المعتقد والسلوك: كالكفر به سبحانه، ومنع الناس من الإيمان به، ومنع المؤمنين من دخول المسجد الحرام، كما جاء الإلحاد مقرونا بالظلم تأكيدا لهذا المعنى، فهما حالان مترادفان[٢]. فالإلحاد في هذه الآية جاء تعبيرا عن الميل عن الحق والصواب في هذا الجانب (جانب الإيمان بالله وشعائر عبادته) إلى الباطل والضلال.

ثانيا: قوله تعالى: "ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون"[٣]. فالآية ذكرت أن الله

---

[١]- الحج: ٢٥.

[٢]- يقول الزمخشري: "الإلحاد العدول عن القصد، وأصله إلحاد الحافر، وقوله: بإلحاد بظلم. حالان مترادفان"، الكشاف، ص ٦٩٣. ويقول الإمام البيضاوي: "بإلحاد: عدول عن القصد. بظلم: بغير حق. وهما حالان مترادفان أو الثاني بدل من الأول ....."، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، الجزء الرابع، ص ٦٩، إعداد وتقديم محمد عبدالرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى.

[٣]- الأعراف: ١٨٠.

سبحانه له الأسماء الحسنى حصرا عليه لا يسمى بها غيره[1]، وهو ما يفهم من تقديم لفظ الجلالة على المبتدأ وصفته (الأسماء الحسنى)، كما لا يجوز أن يسمى بغيرها[2]، وهو ما يفهم من وصف أسمائه بالحسنى، ثم توعدت الآية الذين يلحدون في أسماء الله سبحانه، مما يدل على أن كلمة الإلحاد استخدمت في هذه الآية للدلالة على الميل والعدول عن الحق والصواب في هذا الجانب (جانب أسماء الله) إلى الباطل والضلال.

ثالثا: قوله تعالى: "إن الذين يلحدون في آياتنا لا يخفون علينا أفمن يلقى في النار خير أمن يأتي آمنا يوم القيامة اعملوا ما شئتم إنه بما تعملون بصير"[3]، والآية قرنت الإلحاد في آيات الله بالوعيد الشديد، مما يدل على أن كلمة الإلحاد استخدمت للدلالة على الميل والعدول عن الحق والصواب في هذا الجانب (جانب آيات الله) إلى الباطل والضلال، بالميل عن الإيمان بها إما إلى: تكذيبها، أو تحريفها[4].

---

[1]- يقول الإمام ابن جرير الطبري في تفسير هذه الآية: "فإنه يعني به المشركين وكان إلحادهم في أسماء الله: أنهم عدلوا بها عما هي عليه، فسموا بها آلهتهم وأوثانهم، وزادوا فيها ونقصوا منها: فسموا بعضها اللات؛ اشتقاقا منهم لها من اسم الله الذي هو الله، وسموا بعضها العزى؛ اشتقاقا لها من اسم الله الذي هو العزيز"، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الجزء العاشر، ص ٥٩٦.

[2]- يقول الزمخشري في تفسير هذه الآية: "وذروا الذين يلحدون في أسمائه: واتركوا تسمية الذين يميلون عن الحق والصواب فيها؛ فيسمونه لغير الأسماء الحسنى: وذلك أن يسموه بما لا يجوز عليه....أو أن يأبوا تسميته ببعض أسمائه الحسنى" الكشاف، ص ٣٩٧.

[3]- فصلت: ٤٠

[4]- يقول الإمام ابن جرير الطبري في ختام تعداد الأقوال الواردة حول تفسير الإلحاد في آيات الله: "وكل هذه الأقوال التي ذكرناها في تأويل ذلك قريبات المعانى، وذلك أن

رابعا: قوله تعالى: "ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين"[1]، فهذه الآية وصفت إدعاء مشركي قريش أن أعجميا بمكة يعلم النبي ﷺ القرآن؛ بوصف الإلحاد، ثم قامت بتفنيده والرد عليه، فكلمة إلحاد في هذه الآية استخدمت للدلالة على الميل والعدول عن الحق والصواب في هذا الجانب (جانب مصدر تلقي النبي ﷺ للقرآن) إلى الباطل والضلال[2].

خامسا: قوله تعالى: "واتل ما أوحي إليك من ربك لا مبدل لكلماته

اللحد والإلحاد: هو الميل. وقد يكون ميلا عن آيات الله وعدولا عنها: بالتكذيب بها، ويكون بالاستهزاء مكاء وتصدية، ويكون مفارقة لها وعنادا، ويكون تحريفا لها وتغييرا لمعانيها"، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الجزء العشرون، ص ٤٤١ - ٤٤٢. وقد عدد الإمام القرطبي أيضا هذه الأقوال الواردة في تفسير ذلك، وعلق عليها بقوله: "والمعنى متقارب"، الجامع لأحكام القرآن الكريم، الجزء الثامن عشر، ص ٤٢٧، تحقيق د عبدالله عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

[1]- النحل: ١٠٣.

[2]- يجمل الإمام البيضاوي في تفسيره لهذه الآية خلاصة الأقوال التي أوردها المفسرون قبله بهذا الخصوص، في صياغة دقيقة فيقول: "{ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر} يعنون جبرا الرومي غلام عامر بن الحضرمي، وقيل: جبرا، ويسارا. كانا يصنعان السيوف بمكة ويقرآن التوراة والإنجيل، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يمر عليهما ويسمع ما يقرآنه، وقيل: عائشا غلام حويطب بن عبد العزى. قد أسلم وكان صاحب كتب، وقيل: سلمان الفارسي. {لسان الذي يلحدون إليه أعجمي} لغة الرجل الذي يميلون قولهم عن الاستقامة إليه ... لسان أعجمي غير بَيِّن {وهذا} وهذا القرآن {لسان عربي مبين} ذو بيان وفصاحة". أنوار التنزيل وأسرار التأويل، الجزء الثالث، ص ٤٢١.

ولن تجد من دونه ملتحدا"[1].

سادسا: قوله تعالى: **"قل إني لن يجيرني من الله أحد ولن أجد من دونه ملتحدا"**[2].

والإلحاد في الآيتين السابقتين تم استخدام صيغة (مُفْتَعل) منه[3]، للتعبير عن الجهة التي يطلب الميل عن الله إليها، وهي جهة عدول عن الحق والصواب إلى باطل لا وجود له؛ فليس هناك ملتحد من دون الله، والتوجه نحوها ضلال لا قيمة له، وقد نفاه الله عن نبيه ﷺ، كما هو مدلول الآية الأولى[4]، ونفاه النبي ﷺ عن نفسه، كما هو مدلول الآية الثانية.

وبذلك يتبين أن استخدامات هذه الكلمة (إلحاد) ومشتقاتها، في القرآن الكريم، تتفق في الاتساع مع استخدامات هذه الكلمة في اللغة العربية فيما يتعلق بالأمور المعنوية، فشملت الدلالة على انحرافات متعددة متعلقة بالعقيدة والسلوك التابع لها: كالله سبحانه، والقرآن الكريم،

---

[1]- الكهف: ٢٧.

[2]- الجن: ٢٢

[3]- يقول الإمام ابن جرير الطبري: "والملتحد : إنما هو المفتعل من اللحد يقال منه : لحدت إلى كذا: إذا ملت إليه"، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الجزء الخامس عشر، ص ٢٣٦.

[4]- كان المشركون يطلبون من النبي ﷺ أن يبدل لهم القرآن، يقول الإمام البيضاوي: "{واتل ما أوحي إليك من كتاب ربك}: من القرآن، **ولا تسمع لقولهم: {ائت بقرآن غير هذا أو بدله}.** {لا مبدل لكلماته}: لا أحد يقدر على تبديلها وتغييرها غيره، {ولن تجد من دونه ملتحدا}: ملتجأ عليه إن هممت به. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، الجزء الثالث، ص ٢٧٩. وقد نفى النبي ﷺ ذلك عن نفسه أيضا كما في قوله تعالى: "قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إلي إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم"، يونس: ١٥.

والنبي ﷺ.

المبحث الثاني

مفهوم الإلحاد في التراث الإسلامي

المفهوم الاصطلاحي للإلحاد في التراث الإسلامي

أسباب وقوف الإلحاد في التراث الإسلامي عند هذا المفهوم

المفهوم الاصطلاحي للإلحاد في التراث الإسلامي

يورد الزمخشري فقرة مهمة في معرض تفسيره لكلمة إلحاد في قوله تعالى: "لسان الذي يلحدون إليه أعجمي"[١]، يقول فيها: "ومنه **الملحد؛ لأنه أمال مذهبه عن الأديان كلها، لم يمله عن دين إلى دين"**[٢].

فالملحد طبقا لهذا المفهوم لا ينتمي إلى دين من الأديان ولا يلتزم بشريعة من الشرائع.

كما يورد الحافظ ابن عساكر (تـ ٥٧١هـ) كلاما مهما في معرض حديثه عن مؤلفات الإمام أبي الحسن الأشعري (تـ ٣٢٤هـ) إذ ذكر **"أنه صنف كتابا سماه الفصول، في الرد على الملحدين والخارجين عن الملة: كالفلاسفة والطبائعين والدهريين (وأهل التشبيه[٣]) والقائلين بقدم الدهر على اختلاف مقالاتهم وأنواع مذاهبهم،** ثم رد فيه على

---

[١]- النحل: ١٠٣.

[٢]- الكشاف، ص ٥٨٤.

[٣]- هكذا وردت في الأصل المطبوع وأيضا في نسخة مكتبة لايبزج المخطوطة بألمانيا، ورقة ٣٥. وأرى أنها ربما تكون تصحيفا وأن صوابها (أهل التثنية) لأن إقحام أهل التشبيه – رغم انحرافهم– مع الفئات المذكورة لا يبدو متسقا، بخلاف الثنوية (القائلين بأن العالم يرجع إلى أصلين قديمين هما النور والظلمة، راجع في ذلك: الملل والنحل، جزء ١، ص ٢٦٨، الشهرستاني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطعبة الثانية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م. وأشهر فرقهم المزدكية وهم بالإضافة إلى ذلك إباحيون يتشاركون الأموال والنساء، راجع في ذلك: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص ٨٩، فخر الدين الرازي، مراجعة وتحرير د علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م). فهناك صلة بينهم وبين القائلين بقدم العالم، كما أن هناك صلة بينهم وبين المتحللين من قيود الشرائع.

البراهمة واليهود والنصارى والمجوس[1]، وهو كتاب كبير"[2].

ويفهم من هذا الكلام (إذا استثنيا أهل التشبيه التي لا تنسجم مع هذا السياق) أن هناك تمييزا عند الإمام الأشعري بين الملحدين باعتبارهم منحرفين لا ينتمون إلى دين من الأديان (والذين مثل لهم بالفلاسفة بوجه عام وبعض من أصنافهم بوجه خاص) وبين المنحرفين من أصحاب الديانات والملل الأخرى. فإذا أضيف إلى ذلك ما ذكره ابن عساكر عن تفاصيل متعلقة بهذا الكتاب أن الإمام الأشعري: **"ذكر علل الملحدين والدهريين مما احتجوا به في قدم العالم، وتكلم عليها"**[3].

أمكن القول بأن الملحدين طبقا لهذا المفهوم: لا ينتمون إلى دين أو شريعة، وأيضا يتبنون القول بقدم العالم وعدم حدوثه، وأنهم يتمثلون في الفلاسفة وأصنافهم.

ويتأكد هذا الربط بين الإلحاد وعدم الانتماء لدين من الأديان مع القول بقدم العالم وعدم حدوثه، من خلال ما ذكره أبو الحسين الخياط المعتزلي (تـ بعد ٣٠٠ هـ بقليل[4]) في بداية كتابه في الرد على ابن

---

[1]- يقول الشهرستاني بأن: المجوس خالفوا الثنوية بالقول بحدوث الظلمة، وبالتالي فالقديم عندهم واحد فقط هو النور، راجع: الملل والنحل، جزء ١، ص ٢٦٨.

[2]- تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ص ١٢٨، نشره حسام الدين القدسي مع مقدمة وتعليق للشيخ محمد زاهد الكوثري، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، سنة ١٣٩٩هـ.

[3]- السابق، ص ١٢٩.

[4]- مقدمة تحقيق كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ص ١٨ ــ ١٩، د نيبرج، مكتبة الدار العربية للكتاب ــ أوراق شرقية للطباعة والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٩٣م.

الراوندي (تـ قرابة ٣٠٠ هـ على الراجح[١]) إذ يقول: **"وقد ألف عدة كتب في تثبيت الإلحاد وإبطال التوحيد وجحد الرسالة وشتم النبيين عليهم السلام والأئمة الهاديين**، وهي كتب مشهورة معروفة، فمنها كتاب يعرف **بكتاب التاج: أبطل فيه حدث الأجسام ونفاه، وزعم أنه ليس في الأثر دلالة على مؤثر ولا في الفعل دلالة على فاعل، وأن العالم بما فيه و ... وقمره وجميع نجومه قديم لم يزل، لا صانع له ولا مدبر ولا محدث له ولا خالق"**[٢].

وقد ذكر الحافظ ابن عساكر أن الإمام الأشعري في الكتاب السابق (كتاب الفصول): "استوفى ما ذكره ابن الراوندي في كتابه المعروف **بكتاب التاج، وهو الذي نصر فيه القول بقدم العالم"**[٣]، كما ذكر أيضا أن للإمام الأشعري كتابا مستقلا بعنوان: "نقض كتاب التاج على ابن الراوندي"[٤].

فإلحاد ابن الراوندي ارتبط برفضه للدين على نحو عام وتشكيكه فيه، وارتبط أيضا بتبنيه للرأي القائل بقدم العالم ونصرته له، بصرف النظر عن ما نسب إليه من إنكار الخالق[٥].

١- السابق، ص ٣٨ – ٤٣.

٢- الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ص ٢،

٣- تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ص ١٢٩.

٤- السابق، ص ١٣٥.

٥- أضاف الخياط المعتزلي في كلامه السابق عن ابن الراوندي فيما يتعلق بكتابه التاج الذي نصر فيه القول بقدم العالم: أنه أنكر وجود الخالق، وقد تكون هذه الإضافة تمثل حقيقة قول ابن الراوندي، وقد تكون –وهو الأرجح– إلزاما ارتآه الخياط المعتزلي وألزم به ابن الراوندي؛ فليس كل القائلين بقدم العالم يجحدون وجود العلة المدبرة، وهي حقيقة تنبه لها إمام الحرمين الجويني –كما سيأتي بعد قليل– خاصة وأن ابن

ويتأكد هذا الربط بين مفهوم الإلحاد وبين القول بقدم العالم في التراث الإسلامي من خلال ما ذكره القاضي عبد الجبار المعتزلي (تـ ٤١٥هـ) في معرض رده على الشبهات التي تثار حول حدوث العالم: "ومنها ما يتعلق به **عوام الملحدة** وهو أنهم يقولون: لم نجد دجاجة إلا من بيضة ولا بيضة إلا من دجاجة، فيجب أن يكون هكذا أبدا، **وهذا يؤذن بقدم العالم**"[1].

كما يتأكد الربط بين مفهوم الإلحاد والقول بقدم العالم والفلسفة من خلال ما ذكره الإمام عبد القاهر البغدادي (تـ ٤٢٩هـ) في معرض نقده للنظام المعتزلي (تـ بين ٢٢١هـ - ٢٢٣هـ): "وخالط بعد كبره قوما من **ملحدة الفلاسفة** ثم خالط هشام بن الحكم الرافضي، **فأخذ عن هشام وعن ملحدة الفلاسفة: قوله بإبطال الجزء الذى لا يتجزأ**"[2]، والقول بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ يرتبط بالقول بقدم العالم، وهو ما أوضحه الإمام أبو المظفر طاهر بن محمد الإسفرايني (تـ ٤٧١هـ) في معرض نقده للنظام: "وفي حال كهوليته كان يصحب **ملحدة الفلاسفة، وكان قد أخذ منهم قولهم: بأن أجزاء الجزء لا تتناهى، ولا يزال يمكن أن يفصل من الخردلة الواحدة شيئا بعد شيء ما لا ينتهى إلى جزء واحد لا جزء له؛**

الراوندي تعامل مع المعتزلة في كتابه: (فضيحة المعتزلة) وهو الكتاب الذي رد عليه الخياط، بنفس الطريقة (نسب الأقوال لهم بطريق الإلزام الذي ارتآه)، زيادة على ذلك فإن الكلام الذي أورده ابن عساكر فيما سبق، عن مؤلفات الإمام الأشعري، لم ينسب فيه إلى ابن الراوندي هذه الإضافة.

[1]- شرح الأصول الخمسة، ص ١١٧، القاضي عبد الجبار بن أحمد، تحقيق د عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٩٦م.

[2]- الفرق بين الفرق، ص ١٣١، تحقيق محمد محي عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، سنة ١٩٩٥م

ولزمه على هذا قدم العالم"[1].

وهو ما يؤكده أيضا إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (تـ ٤٧٨هـ) في معرض سرده لدليل حدوث العالم إذ يقول: "والأصل الرابع يشتمل على إيضاح استحالة حوادث لا أول لها، والاعتناء بهذا الركن حتم، فإن إثبات الغرض منه **يزعزع جملة مذاهب الملحدة، فأصل معظمهم أن العالم لم يزل على ما هو عليه، ولم تزل دورة الفلك قبل دورة إلى غير أول، ثم لم تزل الحوادث في عالم الكون والفساد تتعاقب كذلك إلى غير مفتتح، فكل ذلك مسبوق بمثله"**[2].

وما ذكره إمام الحرمين الجويني هو تصوير دقيق لمذاهب كبار الفلاسفة اليونانيين وعلى الأخص أرسطو[3]، كما أن الربط بين فكرة قدم

---

[1]- التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن فرق الهالكين، ص ٧١، أبو المظفر طاهر بن محمد الإسفرايني، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

[2]- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ٢٥، أبو المعالي الجويني، تحقيق د محمد يوسف موسى – علي عبدالمنعم عبدالحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة، سنة ١٩٥٠هـ.

[3]- يرى أرسطو أن حركة الأفلاك أزلية، لكنه يثبت لها تبعا لذلك علة محركة أو مدبرة أزلية، إذ يقول: "لكنا نجد جسما يتحرك دوْراً حركة دائمة . . . وإذا كان ها هنا شيء يتحرك دائما حركة مستمرة، فيجب أن يكون باقيا دائما وكذلك فعله". فصل من حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، ص ٤. ثم يقول: "فإذا كانت السماء تتحرك حركة دائمة أزلية فالمحرِّك لها بهذه الصفة". السابق، ص٥، نشره د عبدالرحمن بدوي ضمن كتابه: أرسطو عند العرب دراسة ونصوص، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٧٨م.

كما يرى أرسطو أن وجود الأشياء وعدمها (عالم الكون والفساد) لا يكون من العدم المحض ولا ينتهي إلى العدم المحض، إذ يقول: "ونحن أنفسنا أيضا نقول: إنه ليس

العالم وبين مفهوم الإلحاد في التراث الإسلامي كان ربطا عاما لم يكن قاصرا فقط على المنكرين للخالق أو العلة المدبرة الموجبة لهذا العالم، وهو ما أوضحه إمام الحرمين الجويني في موضع آخر إذ يقول في فصل عقده في الرد على بعض القائلين بقدم العالم: "فالذي صار إليه أمم من الدهرية: أن العالم لم يزل على ما هو عليه الآن، فلم تزل دورة قبل دورة، واقتران الأنجم قبل اقتران إلى غير أول . . . **وصار صائرون من هؤلاء إلى ما ذكرناه مع إثبات صانع مدبر، وزعموا أن العالم لم يزل مدبرا بتدبير الصانع، وهذا ينسب إلى أبرقلس**[1] **من الدهرية**[2]**"**، ثم يقول: **"وذهب معظم الفلاسفة إلى إبطال القول بحوادث لا أول لها، فلما أبطلوا ذلك أثبتوا الهيولى والعنصر، ثم اختلفوا في صفته"** ويقصد بذلك القائلين بقدم الهيولى أو المادة الأولى الخالية من التشكل، ثم اختلفوا في

يكون شيء من الأشياء عما ليس بموجود على الإطلاق"، كتاب السماع الطبيعي، جزء ١، ص ٦٨. وهو ما يوضحه في موضع آخر إذ يقول: "فهناك دائما شيء هو موضوع، منه يبدأ الكون، مثل: النبات والحيوان؛ فإنها تنشأ من البذور"، السابق، ص ٦١، أرسطو، الترجمة العربية القديمة، تحقيق وتقديم د عبدالرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٨٨م.

[1]- برقلس: فيلسوف يوناني عاش بالقسطنطينية (٤١٠ – ٤٨٥م) ينتمي إلى المدرسة الأفلاطونية المحدثة. تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣٣٠، يوسف كرم،لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، سنة ١٩٣٦م. واشتهر لدى المسلمين: بكتابه الذي ضمنه ثمانية عشر حجة على قدم العالم، وبرد يحيى النحوي عليه. مقدمة كتاب الأفلاطونية المحدثة عند العرب نصوص وتحقيق، ص ٣١ – ٣٦، د عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، سنة ١٩٧٧م.

[2]- ومن الملاحظ أن لفظة الدهرية كلفظة الإلحاد، لم تكن مستلزمة لإنكار الخالق أو العلة المدبرة.

سبب تشكلها: هل هو بفعل الحركة الطبيعية الآلية، أو صدفة، أو بفعل الصانع. إذ يتابع فيقول: " فمن: صائرين منهم إلى ما صار إليه بقوة طبيعية حركية، وصار آخرون إلى أنه انعمل وانفعل من غير اقتضاء مقتضى وقصد قاصد، **وأثبت بعض منهم الصانع القديم وزعم أن التأثيرات ظهرت في الهيولى بقصد الصانع واختياره واقتداره**" ثم يتابع فيذكر آراء الفلاسفة الطبيعيين القائلين بقدم عنصر أو أكثر من العناصر الطبيعية[1]، ثم يذكر آراء الثنوية القائلين بقدم النور والظلمة، ثم رأي

---

[1]- الفلاسفة الطبيعيون هم القائلون بأن أصل العالم يرجع إلى أصل واحد أو أكثر مادي قديم، تنشأ عنه وتنحل إليه كل الموجودات المركبة المتنوعة المتغيرة التي نشاهدها في هذا العالم، فذهب طاليس وهو أول الفلاسفة الطبيعين إلى أن هذا العنصر المادي الأصلي هو الماء (تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٢) وذهب تلميذه أنكسمندريس إلى أنه اللامتناهي وهو مادة أولى غير مشكلة ولا محددة كيفا، وغير محدودة كما، وقابلة للتشكلات والتغيرات المختلفة، وهي أشبه بالهيولى الأرسطية (تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٤ – ١٥) وذهب تلميذه أنكسمندريس إلى أنه الهواء (تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٧ – ١٨) وذهب هرقليطس إلى أنه النار وهي نار لطيفة أشبه بالأثير أو البخار الحار (تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٩ – ٢١) وذهب أنباذوقليس إلى أنه العناصر الثلاثة السابقة: الماء والهواء والنار. وأضاف إليها التراب (تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٤٥ – ٤٧) وذهب ديمقريطس إلى أنه الذرات وهي أجزاء متناهية في الصغر لا تنحل إلى وحدات أصغر منها، وهي ذرات متشابهة تنشأ من تركيبها بنسب متفاوتة هذه الموجودات المركبة المختلفة (تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٤٩ – ٥١) وذهب أنكساجوراس إلى أنه الذرات لكنها عنده ذرات مختلفة ومتنوعة وغير متشابهة (تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٥٣ – ٥٥) ويبين أرسطو الفكرة الجامعة لكل الفلاسفة الطبيعيين، وهي أن تكون الأشياء لا يمكن أن يكون من العدم المحض، بل لابد من أصل مادي، إذ يقول: "ولما كان كل متكون فقد يجب ضرورة أن يكون تكونه: إما من أشياء موجودة، وإما من أشياء غير موجودة.

المجوس القائلين بقدم النور، ثم رأي الفيلسوف أبي زكريا الرازي (تـ ٣١١هـ) القائل بقدم الزمان والمكان والنفس بجانب العقل المبدع أو الخالق سبحانه[١]، ثم يختم إمام الحرمين الجويني هذا الفصل بقوله: **"فهذه جمل من مذاهب الملحدة"**[٢].

وكان من المحال أن يكون من أشياء غير موجودة، فإن أصحاب الطبيعة مجمعون على هذا الرأي: توهموا أن القسم الباقي لازم ضرورة، وهو أن التكون إنما هو من أشياء موجودة في أنفسها"، السماع الطبيعي، جزء ١، ص ٣٦.

١- يقول البيروني في فصل عقده عن المدة والزمان بإطلاق وخلق العالم وفنائه: "وقد حكى محمد بن زكريا الرازي عن أوائل اليونانيين قدمة خمسة أشياء منها: البارئ سبحانه، ثم النفس الكلية، ثم الهيولى الأولة، ثم المكان، ثم الزمان المطلقان. وبنى على ذلك مذهبه الذي تأصل عنه". تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، ص ٢٧٠ – ٢٧١، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، سنة ١٩٥٨م. ويرجح بول كراوس في نشرته وتحقيقه لرسائل الرازي الفلسفية والتي تضمنت مقتطفات من كتبه المفقودة والواردة في المصادر الإسلامية المختلفة، أن الرازي قد ضمن كلامه في القدماء الخمسة في كتابه: العلم الإلهي أو العلم الإلهي الكبير، والذي عرف أحيانا: بالقول في القدماء الخمسة. وهذا الكتاب مفقود للأسف، ولم يتبق منه إلا المقتطفات المذكورة، راجع الرسائل المذكورة، ص ١٦٥ – ١٦٦، نشر دار الأفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الخامسة، سنة ١٩٨٢م. ومما ينبغي التنويه بشأنه أن هذه الدار قد أغفلت ذكر اسم بول كراوس أو الإشارة إليه بشكل تام، ونسبت التحقيق إلى لجنة إحياء التراث العربي بالدار، رغم أن هذه الرسائل قد صدرت قبل ذلك بسنوات طويلة عن جامعة فؤاد الأول (القاهرة حالياً) ضمن مؤلفات كلية الآداب برقم ٢٢، سنة ١٩٣٩م، باسم بول كراوس. ونشرة دار الآفاق الجديدة هي صورة طبق الأصل من نشرة بول كراوس.

٢- الشامل في أصول الدين، ص ٢٢٦ - ٢٢٩، إمام الحرمين الجويني، تحقيق: د علي سامي النشار – د فيصل بدير عون – د سهير مختار، منشأة المعارف، الإسكندرية، سنة ١٩٦٩م.

ومن خلال ما سبق يتبين أن فكرة الإلحاد ارتبطت في التراث الإسلامي بـ:

(١) عدم الانتماء لدين من الأديان، سواء اقترن ذلك بمهاجمتها بشكل مباشر أو تفريغها من مضمونها بالإغراق في التأويل.

(٢) الاعتقاد بقدم العالم وعدم حدوثه، سواء اقترن بذلك الإقرار بوجود علة مدبرة له (وهو الأعم الأغلب) أم لا (وهو النادر).

(٣) مذاهب الفلاسفة اليونانيين كأهم مصدر للفكرتين السابقتين، وأهم مثال تتحقق فيه.

وبالعودة إلى الأمر الأول والذي يحتاج مزيدا من الإيضاح، فقد كان هناك هجوم مباشر على الدين ورفضه بشكل عام عن طريق الطعن في فكرة النبوة، كما في حالة ابن الراوندي، فهناك اتهام صريح له بمهاجمة النبوة والتشكيك فيها والطعن في معجزات الأنبياء ومنها القرآن الكريم، وهو الاتهام الذي وجه إليه بسبب كتابه المسمى (الزمرد) وهو كتاب مفقود، وهو اتهام وجهه إليه الخياط المعتزلي كما سبق بيانه، وزاده إيضاحا عند الحديث عن هذا الكتاب وبعض محتوياته، إذ يقول: "ومنها كتاب يعرف بكتاب الزمرد، ذكر فيه آيات الأنبياء عليهم السلام: كآيات إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلى الله عليهم، فطعن فيها، وزعم أنها مخاريق، وأن الذين جاؤوا بها سحرة ممخرقون، وأن القرآن من كلام غير حكيم، وأن فيه تناقضا وخطأ وكلاما يستحيل، وجعل فيه بابا ترجمه على المحمدية خاصة، يريد بها أمة محمد صلى الله عليه"[١]. وهو الكتاب الذي ذكره له أيضا ابن النديم (تـ ٣٨٤هـ) إذ يقول: "كتاب الزمرد: يحتج

---

[١]- الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ص ٢ – ٣.

فيه على الرسل وإبطال الرسالة"[١].

وهذا الكتاب المفقود بقيت منه مقتطفات كبيرة في رد الداعية الإسماعيلي مؤيد الدين هبة الله الشيرازي (تـ ٤٧٠هـ) عليه، وهو رد متناثر في عدة مجالس من كتابه المجالس المؤيدية، وقد ابتدأ هذا الرد بقوله: "أما بعد، فإنه وقعت إلينا رسالة عملها ابن الراوندي، وسماها الزمردة، ونسبها إلى البراهمة في دفع النبوات[٢]، وذكر فيها حججا يحتج بها مثبتوها في إثباتها، وحججا يحتج بها نافوها في نفيها، فوقع الغنى عن إعادة قول المثبتين الذين هم إخواننا في الدين، ووجب اقتصاص أقوال النافين والإجابة عليها . . . قال ابن الراوندي: إن البراهمة يقولون . . ."[٣]. ثم أخذ يسرد القول الذي حكاه ابن الراوندي عن البراهمة ورد عليه، ثم عاد إليه في المجلس التالي فقال: " قد سمعتم ما قريء من

١- الفهرست، ص ٢١٦، ابن النديم، تحقيق رضا تجدد، طبعة خاصة بالمحقق بدون دار نشر ولا تاريخ.

٢- البراهمة نسبة إلى البرهمية وهي الديانة الهندوسية، والتي يدين بها القطاع الأكبر من سكان الهند، وأطلق عليها هذا الاسم منذ القرن الثامن قبل الميلاد، نسبة إلى براهما، وهو أحد مكونات الثالوث الهندوسي: براهما أي الموجد لهذا العالم، وسيفا: أي الحافظ له، وفشنو: أي المهلك له، والتي يشكل مجموعها رب الأرباب. أديان الهند الكبرى، ص ٣٧، وص ٤٦، د أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الحادية عشر، ٢٠٠٠م. والصورة التي نقلها عنهم ابن الراوندي وغيره من بعض الإسلاميين حول طعنهم في النبوات غير صحيحة، وقد قدم الدكتور عبد الرحمن بدوي بحثا موسعا ودقيقا حول هذه المسألة في كتابه: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص ١٦١ – ١٨٥، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

٣- من المجالس المؤيدية: المائة الخامسة، مؤيد الدين هبة الله الشيرازي، مقتطفات نشرها د عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص ٩٤ – ٩٥،

الجواب فيما احتج به ابن الراوندي في إبطال النبوات وتعطيل الرسالات، ووعدتم بسوق باقية إليكم ونشر الفائدة عليكم . . . عصمة من الاغترار بفساد المفسدين وإلحاد الملحدين"[١]. ثم عاد إلى هذا القول في المجلس التالي أيضا فقال: "قد سمعتم ما قريء عليكم من أسئلة الملحد وأجوبتها بما يهتك أسرار الملحدين . . . ونحن نتلوا عليكم ما بقي من السؤال والجواب"[٢].

ومن الواضح أن أحدا لم يقتنع بأن ابن الراوندي كان مجرد ناقل لهذه المطاعن التي نسبها للبراهمة، بل ويبدو أن هناك تشكك في هذه نسبة هذه الأقوال للبراهمة، كما يوحي بذلك النص الأول لمؤيد الدين الشيرازي، بل هناك ما يشبه الاتفاق على أن هذه المطاعن تمثله، كما أشار إلى ذلك النصان الأخيران لمؤيد الدين الشيرازي وكما أشار إلى ذلك كل من: الخياط المعتزلي، وابن النديم[٣]. ووصف ابن الراوندي بالإلحاد بسببها، إضافة إلى القول المنسوب له بقدم العالم.

ونفس الأمر ينطبق على حالة الفيلسوف الطبيب أبي بكر محمد بن زكريا الرازي (تـ ٣١٣هـ على الأرجح) فهناك اتهام صريح وواضح له

---

[١]- السابق، ص ٩٨.

[٢]- السابق، ص ١٠٢.

[٣]- أورد أيضا ابن النديم ضمن مؤلفات ابن الراوندي: "كتاب نقض كتاب الزمرد على نفسه"، الفهرست، ص ٢١٧. فقد اعتبر ابن النديم أن ابن الراوندي في هذا الكتاب نقض الأقوال التي كان يقول بها في كتاب الزمرد، وهو بذلك يستبعد احتمال أن يكون ابن الراوندي في كتابه الزمرد مجرد ناقل لأقوال المثبتين والنافيين للنبوة، وأنه قام بعد ذلك بنقض أقوال النافيين في كتاب نقض الزمرد. ويبدوا أن هناك سببا قويا دفعته ودفعت غيره لاستبعاد هذا الاحتمال، ولا يمكن إلا قبول ترجيحهم بهذا الخصوص، في ضوء فقدان هذين الكتابين.

بالطعن في فكرة النبوة ذاتها، ورفض الدين جملة وتفصيلا تبعا لذلك، والاستغناء عنها بالعقل والفلسفة[1]، ووصف لأجل ذلك بالإلحاد، وأبو بكر الرازي لا ينكر وجود الخالق سبحانه، لكنه يرى العقل كاف في معرفته[2]، كما أنه يرى -كما سبق بيانه- قدم أربعة أشياء أخرى معه، منها المادة الأولى (الهيولى) التي تتشكل منها العالم الجسماني، إضافة إلى النفس الكلية التي تشكل هذه المادة.

وهذا الاتهام مصدره مناظرة جرت بين الداعية الإسماعيلي أبي حاتم أحمد بن حمدان الرازي (تـ ٣٢٢هـ) وبين من وصفه بالملحد، والتي استغرقت عدة جلسات، ضمنها كتابه (أعلام النبوة)، ومصدره أيضا كتاب نسبه هذا الداعية الإسماعيلي إلى هذا الملحد: في إبطال النبوة[3]، ونقل

---

[1]- الفلسفة بمفهومها عند أبي بكر الرازي وغيره من الفلاسفة تشمل العلم الرياضي والطبيعي والإلهي ويتقدمها علم المنطق، وهو ينتقص ما سواها من علوم، إذ يقول: "وهؤلاء القوم لجهلهم ورعونتهم يحسبون أن العلم والحكمة، إنما هو النحو والشعر والفصاحة والبلاغة، ولا يعلمون أن الحكماء لا يعدون ولا واحدا من هذه حكمة، ولا الحاذق بها حكيما، بل الحكيم عندهم: من عرف شروط البرهان وقوانينه، واستدرك وبلغ من العلم الرياضي، والطبيعي، والعلم الإلهي. مقدار ما في وسع الإنسان بلوغه"، الطب الروحاني، ص ٤٣، نشره بول كراوس ضمن كتاب: رسائل فلسفية للرازي.

[2]- في كتاب الطب الروحاني، وهو من كتبه الباقية التي لم تفقد، يعقد أبو بكر الرازي فصلا في بدايته في فضل العقل ومدحه، يعتبره فيها أجل نعم الله علينا، وينزله فيها أعلى المراتب، ويجعله حاكما لا محكوما، وإليه المرجع في الأمور كلها، لكنه لم يتعرض فيه لفكرة النبوة بالإنكار المباشر، الطب الروحاني، ص ١٨ ـ ١٩.

[3]- أعلام النبوة، ص ٣٦، وانظر أيضا ص: ١٥، ٣٩، ١٤٨، ٢٣٧، أبو حاتم الرازي، تقديم جورج طرابيشي، المؤسسة العربية للتحديث الفكري بجنيف ـ دار الساقي ببيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

مقتطفات كبيرة منه، وقام بالرد عليها على امتداد كتاب أعلام النبوة، وكتاب هذا الداعية الإسماعيلي مفقود منه الصفحة الأولى كما ذكر محققه، وليس فيه ذكر لاسم هذا الملحد(١)، لكن داعية إسماعيلي آخر هو أحمد حميد الدين الكرماني (تـ ٤١١هـ) ذكر أن كتاب أعلام النبوة لأبي حاتم الرازي كان مخصصا للرد على محمد بن زكريا الرازي(٢).

والكتاب المنسوب إلى أبي بكر الرازي بهذا الخصوص مفقود، وقد وردت إشارة إليه عند المؤرخ مطهر بن طاهر المقدسي (تـ ٣٥٥هـ) إذ ذكر في تاريخه: "واعلم أن لمحمد بن زكريا كتابا، زعم أنه مخاريق الأنبياء"(٣)، ولا يبدو أن هذا هو اسم الكتاب(٤)، بقدر ما يبدو أنه مضمونه، ومن خلال تتبع الفهرست الذي دون فيه أبو بكر الرازي أسماء كتبه ورسائله، والذي نقله عنه ابن النديم، يلفت النظر كتاب بعنوان: "كتاب فيما يُرِد به إظهار ما يدَّعِي من عيوب الأنبياء"(٥)، وقد أورده جمال الدين القفطي (تـ ٦٤٦هـ) عند حديثه عن "تصانيف الرازي

١- مقدمة تحقيق كتاب: أعلام النبوة لأبي حاتم الرازي، ص ٩، جورج طرابيشي.

٢- الأقوال الذهبية، ص ٢٥، أحمد حميد الدين الكرماني، تحقيق وتقديم د مصطفى غالب، دار محيو للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٧م.

٣- البدء والتاريخ، الجزء الثالث، ص ١١٠، نشره المستشرق الفرنسي كليمان هوارت، مكتبة إرنست لوروا، باريس، سنة ١٩٠٣م.

٤- اعتمد صاحب مقدمة كتاب: أعلام النبوة لأبي حاتم الرازي، على هذه الفقرة في الجزم بأن اسم كتاب الفليسوف أبي بكر الرازي الذي قصده أبو حاتم الرازي، هو مخاريق الأنبياء، ص ٩ – ١٠، ولم يذكر أبو بكر الرازي في فهرست كتبه والذي نقله ابن النديم عنه، كتابا له بهذا الاسم.

٥- الفهرست، ص ٣٥٩.

المنقولة من فهرسته"[1] بعنوان: "كتاب ما يدَّعِي من عيوب الأولياء"[2]، ويبدو أنه نقل هذا الفهرست عن ابن النديم[3]، ولم يطلع عليه مباشرة، وأن هذا العنوان تصحيف للعنوان الأول؛ فمضمون هذا الكتاب يتعلق بالأنبياء، ويدل على ذلك أن ابن أبي أصيبعة (تـ ٦٦٨هـ) وهو معاصر للقفطي، قد ذكر هذا الكتاب تقريبا بنفس العنوان الذي أورده القفطي: "كتاب فيما يرومه من إظهار ما يَدَّعِي من عيوب الأولياء"، ثم علق باستبعاد أن يؤلف أبو بكر الرازي مثل هذا الكتاب وأنه مدسوس عليه، وأن من يذمون أبا بكر الرازي ويكفرونه "يسمون ذلك الكتاب: كتاب الرازي في مخاريق الأنبياء"[4].

وبعيدا عن استبعاد ابن أبي أصيبعة لأن يكون هذا الكتاب من تأليف أبي بكر الرازي، وهو استبعاد لا سند له إلا العاطفة[5]، فيمكن القول بقدر كبير من الثقة، أن اسم هذا الكتاب الذي تضمن طعن أبي

[1]- تاريخ الحكماء، ص٢٧٣، جمال الدين القفطي، تحقيق المستشرق يوليوس لايبرت، ليبزج، ١٩٠٨م.

[2]- تاريخ الحكماء، ص ٢٧٦.

[3]- ذكر جمال الدين القفطي الكلام الذي أورده ابن النديم في ترجمة أبي بكر الرازي بنصه، واختصر منه بعض الفقرات، ثم أتبعه بذكر أسماء مصنفات الرازي على نفس النحو والترتيب الذي أوردها به ابن النديم مع حذف استطرادات ابن النديم حول محتوى بعض هذه المصنفات، قارن: الفهرست، ص ٢٥٦ ــ ٢٥٩. وتاريخ الحكماء، ص ٢٧٢ - ٢٧٦.

[4]- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص ٤٢٦، ابن أبي أصيبعة، تحقيق د نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

[5]- يعلل ابن أبي أصيبعة هذا الاستبعاد فيقول: "فالرازي أجل من أن يحاول هذا الأمر، وأن يصنف في هذا المعنى"، السابق، نفس الموضع.

زكريا الرازي في النبوة: عيوب الأنبياء، طبقا لما أورده هو بنفسه عن فهرست مؤلفاته، وهو الفهرست الذي نقله عنه ابن النديم في كتابه، وأن هذا الكتاب عرف أيضا باسم: مخاريق الأنبياء؛ لأنه تضمن طعنا كبيرا في معجزات الأنبياء ومنها القرآن -كما سيتبين بعد ذلك- وأنه هو الكتاب الذي قصده الداعية الإسماعيلي أبو حاتم الرازي، عندما ذكر أن الملحد (أبا بكر الرازي) ألفه في إبطال النبوة.

وهذا الكتاب وإن كان مفقودا، إلا أن أجزاء مهمة منه ظلت محفوظة، نقلها أبو حاتم الرازي في كتابه أعلام النبوة، الذي خصصه للرد عليه، هذه الأجزاء بالإضافة إلى المناظرة التي جرت بينه وبين أبي بكر الرازي، تكشف طعنا صريحا مباشرا من أبي بكر الرازي في النبوة متعدد الجوانب: جانب الحكمة منها[١]، وجانب صحة وقيمة الشرائع والعلوم التي جاءت النبوة بها[٢]، وجانب المعجزات التي اقترنت النبوة بها[٣]، وجانب إعجاز القرآن الكريم[٤]. واقترن بهذا الطعن رفض الأديان كلها جملة وتفصيلا، والاعتقاد بأن الله أغنانا بالعقل وحده وما أنتجه من فلسفة عن كل ذلك[٥].

وإذا كان الاتجاه السابق قد طعن في النبوة طعنا مباشرا، ورفض الدين جملة رفضا صريحا، لصالح الفلسفة الموجودة آنذاك، فقد كان هناك

---

[١]- أعلام النبوة، ص ١٥ – ١٧. وأيضا ص ١٤١ – ١٤٢.

[٢]- السابق، ص ٣٩ – ٤٠. وأيضا ص ٦٥ – ٦٦. وأيضا ص ١٣٣.

[٣]- السابق، ص ١٤٧ – ١٤٨.

[٤]- السابق، ص ١٤٨. وأيضا ص ١٧٣ – ١٧٤.

[٥]- السابق، ص ٢٠٧ – ٢٠٨. وراجع أيضا: ما جاء في ص ١٦ – ١٧، وماجاء في ص ١٧٤.

اتجاه آخر لم يرفض النبوة ولا الدين رفضا صريحا، لكنه أفرغه من مضمونه الصريح لصالح مضمون فلسفي، يدعي العقل والبرهان على غير الحقيقة، عن طريق الإفراط في التأويل للنصوص الدينية، هذا الاتجاه نضج على يد الفيلسوف الكبير الفارابي الملقب بالمعلم الثاني (تـ ٣٣٩هـ)، وتابعه كبار الفلاسفة الإسلاميين بعده: كمسكويه (تـ ٤٢١هـ) وابن سينا (تـ ٤٢٧هـ) وابن رشد (تـ ٥٩٥هـ)[١]، لكن هذا الاتجاه المفرط في التأويل اقتصر عند هؤلاء على الجانب النظري من الدين، ولم يمتد إلى الجانب العملي منه (الشريعة)، لأن الفلسفة اليونانية العملية لم تحتوي على تفاصيل تصادم الجانب العملي من الدين، عكس الفلسفة النظرية التي احتوت تفاصيل تصادم ظاهر العقيدة الدينية[٢].

لكن هذا الاتجاه المفرط في التأويل (التحريف) تطور على يد حركات اشتهرت في التاريخ الإسلامي بالباطنية[٣]، ليشمل الدين كله:

---

[١]- تناولت جوانب مهمة من هذه القضية بالتفصيل في بحثي: نظرية النبوة عند مسكويه – دراسة نقدية، حولية كلية أصول الدين وكلية القرآن الكريم بطنطا، العدد الثامن عشر، ٢٠٠٧م. وراجع أيضا: كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص ٣١ – ٣٦، ابن رشد، تحقيق د محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية.

[٢]- تناولت هذه القضية بالتفصيل في بحثي: الشريعة في فكر الفارابي – دراسة تحليلية، مجلة كلية التربية بكفر الشيخ، العدد الأول من السنة الرابعة عشر، ٢٠١٤م. وينكر ابن رشد إمكانية وجود إجماع في الجانب النظري مع إقراره بذلك في الجانب العملي، إذ يقول: "فكيف يمكن أن يتصور إجماع منقول إلينا عن مسألة من المسائل النظرية . . . وذلك بخلاف ما عرض في العمليات"، فصل المقال، ص ٣٦.

[٣]- تعتبر الشيعة الإسماعيلية أبرز هذه الحركات الباطنية في التاريخ الإسلامي، نظرا لأنها حكمت أجزاء كبيرة من العالم الإسلامي (الدولة الفاطمية) قرابة ثلاثة قرون،

عقيدة وشريعة، هذه الحركات مثلت تيارا فكريا يجمع ما بين معتقدات فلسفية وآراء دينية سابقة على الإسلام[١]، وما بين السعي نحو الزعامة السياسية عن طريق نوع من الوصاية الدينية أو الكهنوت الديني، وهذه الحركات تحتاج لتحقيق أهدافها إلى حشد الأتباع من العامة، وهي في سبيل استرضاء أصحابها أولا ثم استرضاء هؤلاء الأتباع من العامة، تحتاج إلى تأويل الشريعة بجانب العقيدة؛ لإسقاط التكاليف وإباحة ما يستهويه الناس[٢].

وقد أصبح الإلحاد في الفترة التاريخية التي شهدت انتشار الحركات الباطنية فكريا وسياسيا، علما على هؤلاء، يقول العالم اللغوي والفقيه الشافعي أبو منصور الأزهري (تـ ٣٧٠هـ) في كتابه: الزاهر في غرائب ألفاظ الإمام الشافعي: "وملحدوا زماننا هذا: هؤلاء الذين تلقبوا بالباطنية، وادعوا أن للقرآن ظاهرا وباطنا، وأن علم الباطن فيه معهم، فأحالوا شرائع الإسلام بما تأولوا فيها من الباطن الذي يخالف ظاهر العربية التي

وقد ذكرها الإمام أبو حامد الغزالي في كتابه فضائح الباطنية، ضمن ألقاب وأسماء أخرى أطلقت على هذه الحركات. فضائح الباطنية، ص ١١ – ١٧، أبو حامد الغزالي، تحقيق د عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤م.

[١]- يقول الإمام أبو حامد الغزالي في مصادرهم الفكرية: "فإنهم بين مذاهب الثنوية والفلاسفة يترددون، وحول حدود المنطق في مجادلاتهم يدندنون"، السابق، ص ١١. وسيأتي بقية كلام الغزالي بهذا الخصوص.

[٢]- يتفطن الإمام عبد القاهر البغدادي إلى هذا المعنى حين يقول: "الذي يصح عندي من دين الباطنية: أنهم دهرية زنادقة يقولون بقدم العالم، وينكرون الرسل والشرائع كلها؛ لميلها إلى إستباحة كل ما يميل إليه الطبع". الفرق بين الفرق ص ٢٩٤. وسيأتي الحديث عن موقفهم من قدم العالم.

نزل بها القرآن، وكل باطن يدعيه مدع في كتاب الله يخالف ظاهر كلام العرب الذي خوطبوا به، فهو باطل؛ لأنه إذا جاز لهم أن يدعوا فيه باطنا خلاف الظاهر جاز لغيرهم ذلك، وهو إبطال الأصل، وإنما راعوا عن إنكار القرآن ولاذوا بالباطن الذي تأولوه؛ ليغروا به الغر الجاهل ولئلا ينسبوا إلى التعطيل والزندقة"[١].

وهذا النص يشير إلى أن لفظة الإلحاد أصبحت في القرن الرابع الهجري وصفا مشهورا ملصقا بهذه الحركات (الباطنية) وفيها تعليل لشيوع هذه التهمة عنهم، وهي أنها حركات تؤدي إلى هدم النبوة والتعاليم الدينية المتعلقة بها بشكل غير مباشر، عن طريق إفراغ هذه التعاليم من مضامينها الثابتة، وفتح المجال (الذي لن يكون قاصرا عليهم بل سيمتد لغيرهم بطبيعة الحال) لكل من شاء، ليحملها من الأفكار والمذاهب والفلسفات بما شاء.

وهذا المسلك غير المباشر في مواجهة النبوة والدين، عن طريق الإفراط في التأويل أو التحريف، وتعميم فكرة الظاهر والباطن بما يتجاوز قواعد اللغة العربية، ودون سند عقلي منطقي حقيقي، يتجازو المشكلات التي اعترضت التيار الأول الذي طعن في النبوة والدين بشكل مباشر، فقد أدت به هذه الصراحة في الطعن، إلى عزوف الناس عنه واضمحلاله. عكس هذا التيار الثاني الذي تمكن من خداع عدد كبير من الناس في تلك الفترة، وهو الأمر الذي تطلب جهودا كبيرة من مفكري الإسلام لمواجهته.

ولعل أبرز هذه الجهود هي كتاب الإمام أبي حامد الغزالي:

---

[١]- الزاهر في غرائب ألفاظ الإمام الشافعي، ص ٢٤٨، أبو منصور الأزهري، تحقيق مسعد عبدالحميد السعدني، دار الطلائع، القاهرة.

(فضائح الباطنية)، ومقدمة هذا الكتاب تؤكد ما سبق: حول شيوع وصف الإلحاد عنهم(١)، وحول المحصلة والنتيجة النهائية لهذا المذهب(٢)، وحول الأداة الفكرية المستخدمة للوصول لهذه النتيجة(٣)، وحول وسائل الخداع المستخدمة في ذلك(٤).

وإذا أضيف إلى ذلك أن هذه الحركات الباطنية تبنت القول بقدم العالم مع اعتقاد وجود علة مدبرة له، وفقا لنظرية الوساطة والصدور ذات المصدر الفلسفي اليوناني، والتي تبناها الفلاسفة الإسلاميون كالفارابي وابن سينا(٥)، لكن مع الاختلاف في بعض التفاصيل(١).

---

[١]- يقول الإمام الغزالي في سبب تأليف كتابه: "ذب عن الحق المبين . . . وقطع لدابر الملحدين"، فضائح الباطنية، ص ٤. ويقول في موضع آخر: "مما تطابق عليه نقلة المقالات قاطبة: أن هذه الدعوة لم يفتتحها منتسب إلى ملة ولا معتقد لنحلة معتضد بالنبوة"، السابق، ص ١٨.

[٢]- يقول الإمام الغزالي في بيان هذا المعنى: "وغرضهم الأقصى إبطال الشرائع"، السابق، ص ١٢. ويقول في موضع آخر: "فإن مساقها ينقاد إلى الإنسلال من الدين كانسلال الشعرة من العجين"، السابق، ص ١٨.

[٣]- يبين الإمام الغزالي هذا المعنى عند بيانه لسبب تلقيبهم بالباطنية، إذ يقول: "فإنما لقبوا بها؛ لدعواهم أن لظواهر القرآن والأخبار، بواطن، تجري في الظواهر مجرى اللب من القشر" السابق، ص ١١. ثم يحكي عنهم: "فإن من ارتقى إلى علم الباطن، انحط عنه التكليف واستراح من أعبائه"، السابق، ص ١٢.

[٤]- يبين الإمام الغزالي أنهم تستروا بمذهب الشيعة الراوفض، واختيار رجل يزعمون أنه من أهل البيت، إذ يحكي بلسان حالهم، فيقول: "فسبيلنا أن ننتحل عقيدة طائفة من فرقهم، هم أركهم عقولا . . . وهم الروافض"، ثم يقول: "طريقنا أن نختار رجلا ممن يساعدنا على المذهب، ونزعم أنه من أهل البيت". السابق، ص ١٩

[٥]- هذه النظرية هي مزيج من عناصر أفلاطونية وأرسطية وأفلاطونية محدثة، ونسبت إلى حد كبير لأرسطو بطريق الخطأ؛ بسبب نسبة كتاب أثولوجيا أو الربوبية

له، وهو في الحقيقة بعض تساعيات أفلوطين مؤسس الأفلاطونية المحدثة، وقد تناولت هذه القضية وهذه الفكرة بالتفصيل في كتابي: فلسفة مسكويه الطبيعية والإلهية – دراسة ونقد، ، ص ٥٥ – ٦١، وص ٣٠٩ – ٣١٩، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، المنصورة – مصر، الطبعة الأولى، ٢٠١٠.

[١]- يثبت الداعية الإسماعيلي حميد الدين الكرماني في كتابه راحة العقل: علة أولى لا توصف بالوجود ولا بالعدم ، ص ١٢٩ – ١٣٤، تحقيق د مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م. ويسميه في بعض المواضع المتعالى عن الصفات. انظر على سبيل المثال: ص ١٧١. وصدر عن هذا المتعالي عن الوجود والعدم وكل الصفات: الموجود الأول، وهذا الموجود الأول يسميه المبدِع الأول، السابق، ص ١٥٥، وص ١٥٧. كما يسميه العقل الأول، وهو الذي صدرت عنه كل الموجودات الأخرى وفقا لتسلسل معين، اختصره في جدول ختم به كلامه بهذا الخصوص، ص ١٦٨، ولذلك ذكر الإمام الغزالي عنهم في الإلهيات: "وقد اتفقت أقاويل نقلة المقالات من غير تردد، أنهم قائلين بإلهين قديمين لا أول لوجودهما من حيث الزمان، إلا أن احدهما علة لوجود الثاني، واسم العلة: السابق. واسم المعلول: التالي"، فضائح الباطنية، ص ٣٨، ثم يحكي عنهم: "ثم قالوا: السابق لا يوصف بوجود ولا عدم . . . حدث من السابق: التالي وهو أول مبدِع، وحدث من المبدِع الأول النفس الكلية . . ."، السابق، ص ٣٩. ورغم الاختلاف في بعض التفاصيل أو الأسماء، إلا أن جوهر الفكرة لا يختلف عن النظرية اليونانية بهذا الخصوص، وهي محاولة حل إشكالية مزعومة حول كيفية صدور هذه الكثرة من الموجودات عن مبدأ واحد، وذلك عن طريق افتراض سلسلة من الوسطاء، إلا أن الملفت للنظر هو مبالغة الفكر الباطني في تجريد المبدأ الأول عن كل الصفات حتى عن صفة الوجود، وتجريده بالتالي عن الإيجاد والإبداع، والتي جعلوها مرتبة تالية له، وهو أمر يختلف بشكل لافت عن أصل الفكرة اليونانية، ولذلك تفطن مفكروا الإسلام بحق إلى أن هذه الفكرة قريبة من القول بإلهين اثنين، كما ذكر ذلك الإمام الغزالي، وربما يكون هناك بعض التأثر بأفكار الثنوية إضافة إلى الفلسفة اليونانية بهذا الخصوص، وهو ما أشار

تكون قد اجتمعت العناصر الأساسية التي تشكل المفهوم الشائع للإلحاد في التراث الإسلامي، والتي تتمثل في:

(١) الطعن في النبوة وعدم الانتماء لأي دين بصورة صريحة مباشرة، أو بصورة ضمنية تحريفية غير مباشرة (وهو في حالة الحركات الباطنية صورة غير مباشرة).

(٢) الاعتقاد بقدم العالم سواء مع الاعتقاد بعلة مدبرة له –وهو الأعم الأغلب– وفقا لتصورات المدارس الفلسفية اليونانية الكبرى، أم مع إنكار هذه العلة –وهو النادر[١]– وفقا لمدارس أخرى (وهو في حالة الحركات الباطنية كان من النوع الأول).

(٣) الانحياز الصريح أو الضمني للفلسفة اليونانية كمصدر أساسي للفكرتين السابقتين مع التأثر ببعض الأفكار الشرقية (وهو في حالة الحركات الباطنية كان من النوع الثاني: تأثر في المضمون دون تصريح).

إليه الإمام الغزالي في نص سابق عندما قال: "فإنهم بين مذاهب الثنوية والفلاسفة يترددون، وحول حدود المنطق في مجادلاتهم يدندنون"، السابق، ص ١١.

[١]- لا تكاد توجد حالة ظاهرة طوال التاريخ الإسلامي، أقر صاحبها صراحة بإنكار العلة المدبرة (الألوهية)، وما نسبه الخياط المعتزلي إلى ابن الراوندي بهذا الخصوص، من المرجح أنه نسبه إليه على سبيل الإلزام لقوله بقدم العالم، كما سبق بيانه، راجع هامش ص ٢٠ – ٢١ من هذا البحث.

أسباب وقوف الإلحاد في التراث الإسلامي عند هذا المفهوم

بقي سؤال مهم يتعلق بهذا المفهوم للإلحاد في التراث الإسلامي، وهو ما لاحظه عدد من الباحثين من أن هذا الإلحاد كان متوجها في المجمل نحو النبوة ومن ثم نحو الدين: إما طعنا صريحا، وإما تحريفا على نحو ما سبق، ولم يصل إلى درجة الشك في الألوهية أو إنكارها على نحو ما صارت تدل عليه كلمة الإلحاد اليوم[١]، وهو الأمر الذي يحتاج إلى جواب وتفسير حول سببه.

يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي في محاولة تفسير ذلك: "يجب أن نبصر المعنى الخفي المستتر وراء إنكار النبوة، إذ لابد أن نفسر هذا الإنكار على أنه يتعداها إلى الألوهية نفسها؛ لأنه ما دامت النبوة هي السبيل الوحيد الذي تعرفه هذه الروح العربية للوصول إلى الألوهية، فإنها بقطعها إياه، قد قطعت في الوقت نفسه كل سبيل إلى الألوهية كذلك"[٢].

لكن هذا التفسير الذي يعتمد على التلازم بين إنكار النبوة وإنكار الألوهية، عند الملحد الذي ينتمي إلى هذه الروح العربية، هو تلازم لا صلة له بالحقيقة أو الواقع، فهذا الملحد أنكر النبوة وأقر بالألوهية، ولم يكن هناك مانع يحول بينه وبين إنكار الألوهية بشكل مباشر، حتى يحتال في سبيل ذلك؛ فيتجنب أذى السلطة أو المجتمع أو ما شابه ذلك، مادام قد

---

[١]- يقول جورج طرابيشي في تقديمه لكتاب أعلام النبوة لأبي حاتم الرازي: إن الطبيب أبي زكريا الرازي "لم يكن ملحدا بالمعنى الذي صار لهذه الكلمة اليوم، فلئن أنكر النبوة فإنه لم ينكر الألوهة"، ص ١٠. ويقول د عبد الرحمن بدوي في كتابه من تاريخ الإلحاد في الإسلام: "وكانت فكرة النبوة هي حجر الزاوية في هجوم هذا الإلحاد على الإسلام، ويلوح أن الأمر قد اقتصر عليها وتحدد عندها، فلم يتعدها إلى الشك في الألوهية نفسها"، ص ٢٣١.

[٢]- من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص ٨.

أنكر النبوة وجحد الدين، إن هذا التفسير ربما يكون مقبولا في حالة الطعن غير المباشر في النبوة والدين من حالات الإلحاد، لكنه غير مقبول على الإطلاق في حالة الطعن المباشر منه.

لكن السبب الذي يبدو أقرب إلى المنطق في تفسير هذه الظاهرة، يرجع إلى تأثير الفلسفة اليونانية في مزيجها الذي اختلطت فيه عناصر أفلاطونية وأرسطية وأفلاطونية محدثة، وهي الصيغة التوفيقية التي انتقلت بها إلى العالم الإسلامي[1]، ورسخها كبار الفلاسفة الإسلاميين كالفارابي[2] وابن سينا، هذه الصيغة التوفيقية، قدمت تصورا معينا للألوهية (إثبات العلة الأولى، مع القول بقدم العالم صراحة أو ضمنا، مع فكرة العلل الوسيطة في صدور العالم المادي عن العلة الأولى وفي تدبيره) هذا التصور تبناه من اتهموا بالإلحاد في كلتا حالتيه سواء الطاعن في النبوة والدين بشكل صريح، أم الطاعن فيها بشكل ضمني عن طريق الإغراق في التأويل وإفراغه من المضمون، وهو إفراغ من المضمون تم لصالح هذا المضمون الفلسفي في تصور الألوهية وعلاقتها

---

[1]- امتزجت أفكار الأفلاطونية المحدثة بأفكار أرسطو؛ لأن كثيرا من مصادر الأولى كانت منسوبة لأرسطو قبل ترجمتها للعربية. وترجمت إليها على هذه النسبة: راجع: الأفلاطونية المحدثة عند العرب، ص ١.

[2]- ألف القارابي كتابا في الجمع والتوفيق بين فلسفة أفلاطون وأرسطو، وفلسفة أرسطو لديه هي فلسفة أرسطو الممتزجه بعناصر الفلسفة الأفلاطونية المحدثة كما سبق بيانه، وهو يقول في ختامه: "فمن تأمل ما ذكرناه من أقاويل هذين الحكيمين . . . أغناه ذلك عن متابعة الظنون الفاسدة . . . مما ينسب إلى هؤلاء الأفاضل مما هم منه براء . . . وعند هذا الكلام، نختم القول فيما رمنا بيانه من الجمع بين رأيي الحكيمين: أفلاطون، وأرسطو"، الجمع بين رأيي الحكيمين، ص ١١٠، تقديم وتعليق د ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٦م.

بالعالم. وهو ما يرجح صحة هذا التفسير لهذه الظاهرة.

لكن التحليل المتعمق لهذه الظاهرة، يطرح تساؤلا حول ما دفع هؤلاء الملحدين للقبول بهذا المزيج من التصور الفلسفي اليوناني للألوهية، بدلا من رفض الألوهية برمتها، وما الذي حال بينهم وبين ذلك، وقد رفضوا مسبقا التصور الديني لها.

إن التفسير الذي يبدو معقولا بهذا الخصوص، هو المنطق الأرسطي، ورغم أن هناك من عارض هذا المنطق استنادا إلى ما يمكن تسميته المنطق الفطري[١]، أو انتقد جوانب منه[٢]، في دوائر الفكر الإسلامي، وعلى الرغم من أن الناس استخدمت قواعد التفكير المنطقي بدرجة أو بأخرى تزيد أو تنقص قبل أرسطو، وعلى الرغم من أن أرسطو لم يصل بالمنطق درجة الكمال كما بالغ المتعصبون له، إلا أن منطقه يمثل مرحلة مهمة في التاريخ الإنساني، لا يماثل ما بعدها ما قبلها على الإطلاق، فاستكشافه وتنظيمه وتدوينه للقواعد التي تحكم وتنظم العمليات العقلية، مثل طفرة في التفكير البشري في حينه، كما مثل انطلاقة لكل الجهود التي تلته في هذا المجال عبر التاريخ البشري، وقد أفاد منه منتقدوه في تطوير المنطق، بنفس القدر الذي أفاد منه متابعوه في ترسيخه.

---

[١] - يقول ابن تيمية في هذا المعنى في مقدمة كتابه الرد على المنطقيين: "إني كنت أعلم أن المنطق اليوناني، لا يحتاج إليه الذكي، ولا ينتفع به البليد"، ص ٣، نشر إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان، ١٩٧٦م.

[٢] - يقول ابن تيميه في هذا المعنى عقب كلامه السابق: "لكن كنت أحسب أن قضاياه صادقة؛ لما رأيت من صدق كثير منها، ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه"، السابق، نفس الموضع.

هذا المنطق باكتشافه وترسيخه لفكره الماهيات الكلية الثابتة كشرط أساسي لقيام وحصول العلم[1]، وهي نفس الفكرة التي يقوم عليها المنطق الحديث أو المنهج التجريبي أيضا، وهي أنه لابد من وجود علاقات ثابتة بين الظواهر الجزئية[2]، وهي ذاتها نفس فكرة العلية[3]، وهي الفكرة (فكرة العلية) التي يقدم لها أرسطو تحليلا مطولا في فلسفته، يقسمها من خلاله إلى أربعة أقسام: مادية، وصورية، وفاعلة، وغائية[4].

---

[1]- يقول أرسطو: "وأما العلم فإنما هو العلم لشيء كلي"، ص ٤١٨، كتاب البرهان، نشره د عبد الرحمن بدوي ضمن سلسلة منطق أرسطو، الجزء الثاني، وكالة المطبوعات بالكويت – دار القلم ببيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م.

[2]- يقول السير جيمس جينز عن نشأة العلم الطبيعي: "إن ما كان مجرد أفكار مترابطة في مخ الحيوان، ترجم إلى قوانين طبيعية في عقل الإنسان المفكر، وأدى هذا إلى اكتشاف **مبدأ تماثل الطبيعة**؛ فما حدث مرة سوف يحدث مرة ثانية، إذا تكررت الظروف، **وحوادث الطبيعة لا تقع اعتباطا، بل وفقا لنسق لا يتغير**، وبمجرد التوصل إلى هذا الاكتشاف أصبحت العلوم الطبيعية ممكنة"، الفيزياء والفلسفة، ص ١٦، ترجمة جعفر رجب، دار المعارف، القاهرة.

[3]- يقول أرسطو: "وقد يظن بنا أنا نعرف كل واحد من الأمور على الإطلاق . . . متى ظن بنا أنا قد تعرفنا العلة التي من أجلها الأمر، وأنها هي العلة، وأنه لا يمكن أن يكون الأمر على جهة أخرى، ومن البين أن هذا هو معنى أن يعلم"، ص ٢٣٢، كتاب البرهان - منطق أرسطو، الجزء الثاني.

[4] - يقول أرسطو بهذا الخصوص: "إن السبب: (١) يقال على وجه واحد: ما عنه يكون الشيء وهو فيه، ومثال ذلك النحاس لتمثال الإنسان . . . (٢) ويقال على وجه آخر: الصورة والتمثال، وهذا هو القول الدال على ماهية الشيء . . . (٣) ويقال أيضا: الشيء الذي منه المبدأ للتغير والهدوء، ومثال ذلك . . . الفاعل للمفعول . . . (٤) ويقال أيضا: على الغاية المقصودة، وهذا هو ما من أجله، مثال ذلك: الصحة عند

وأرسطو يمضي بتحليله هذا لفكرة التعليل، إلى إثبات علة أولى ومبدأ أول لهذا الوجود، يتصورها علة غائية[١] باعتبارها أعلى العلل مرتبة وأهمها لديه في إطار هذا التحليل[٢].

فالتعليل الذي ينتهي بعلة أولى لا علة فوقها، شرط في وجود العالم، كما هو شرط في العلم به الذي يتم تحصيله بالمنطق.

وبالتالي فقد كان لسيادة هذا المنطق وكونه محل اتفاق في جوانب جوهرية منه[٣]، هو ما سمح لمن أراد أن يطعن في النبوات أو في الأديان

المشي؛ فإنه إذا قيل: لم يمشي فلان؟ قلنا: ليصح بدنه"، السماع الطبيعي، الجزء الأول، ص ١٠١ – ١٠٢.

[١]- يقول أرسطو بهذا الخصوص إن كل أنواع الحركة والتغير في هذا الوجود يجب أن تنتهى بـ "أن يوجد شيء يحرك من غير أن يتحرك، هو جوهر وذاته فعله، وتحريكه إنما هو عن طريق أنه معشوق ومعقول"، فهو غاية تسعى نحوها جميع الكائنات، ثم يضيف فيقول: "والشيء الذي من أجله، هو غير متحرك"، فالعلة الغائية تتحقق فيها المواصفات المطلوبة في العلة الأولى -من وجهة نظره- وهي أنها تحرك من غير أن تتحرك في نفسها، فهي علة لما سواها من علل، ولا معلولية فيها لبقية العلل، فصل في حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة، ص ٨ – ٩.

[٢]- يقول أرسطو فيما يخص العلة الغائية التي يسميها: ما من أجله، وأفضليتها على بقية العلل: "فإن ما من أجله، يجب أن يكون أفضل الباقية وغايتها"، السابق، ص ١٠٤.

[٣]- رغم الاختلاف حول بعض التفاصيل على أهميتها مثل ما ذهب إليه ابن تيمية على نحو ما سبق، أو الاختلاف حول تطبيقاته فيما يتعلق بما وراء الطبيعة أو الإلهيات كما يرى الإمام الغزالي، إذ يقول عن حال الفلاسفة فى فلسفتهم الإلهية مع علم المنطق: "لهم نوع من الظلم فى هذا العلم، وهو أنهم يجمعون للبرهان شروطا يعلم أنها تورث اليقين لا محالة، لكنهم عند الانتهاء إلي المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط، بل تساهلوا غاية التساهل "، المنقذ من الضلال، ص١١٦، ويقول أيضا

أن يستخدمه، وهو ما سمح لمن أراد أن يتصور الألوهية تصورا مخالفا للتصور الإسلامي أن يستخدمه[1]، كما سمح لمن أراد أن يدعم التصورات الدينية فيما يتعلق بالنبوات أو بالألوهية بالأدلة العقلية -على اختلاف توجهات الأديان أو الفرق الدينية- أن يستخدمه[2]، دون أن يسمح لمن أراد إنكار وجود الخالق أو المبدأ الأول[3] بأدنى فرصة لاستخدامه أو تطبيقه.

وبالتالي فقد كان هذا النوع من الإلحاد في إطار هذه السطوة خروج على العقل والمنطق قبل الدين، وموصوم بالجنون قبل الكفر، وبالتالي محل اتفاق على رفضه من الجميع.

عنهم فى ذلك: "وأما الإلهيات ففيها أكثر أغاليطهم، فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه فى المنطق، ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيها "، السابق، ص ١١٧، نشره الدكتور عبد الحليم محمود مع أبحاث له فى التصوف ودراسة عن الإمام الغزالي، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

[1] - بصرف النظر عن صحة هذا الاستخدام أو التطبيق.

[2] - بصرف النظر أيضا عن صحة هذا الاستخدام أو التطبيق.

[3] - المفهوم الغربي الذي تم إقحامه على كلمة إلحاد في العصر الحديث.

المبحث الثالث

تحول مفهوم كلمة إلحاد في العصر الحديث

تحول مفهوم كلمة إلحاد في العصر الحديث

بناء على ما سبق يمكن القول بأن كلمة إلحاد طوال التاريخ الإسلامي، لم تكن في المجمل تدل على إنكار الألوهية، لا لغة ولا اصطلاحا.

وهذا بدوره يطرح في الختام سؤالا على قدر كبير من الأهمية، حول متى وكيف ولماذا تحول مفهوم هذه الكلمة في العصر الحديث، بحيث أصبح ينحصر في الدلالة على إنكار الألوهية، كدلالة عامة شائعة، لا يكاد ينصرف ذهن أحد من المعاصرين إذا ما أطلق هذا اللفظ إلا إليها؟

إن الوصول إلى تاريخ محدد أو إلى يقين ما، بصدد هذه التساؤل، يكاد يكون من الصعوبة بمكان، نظرا لكثرة الكتابات والمؤلفات والمقالات مع انتشار الطباعة في العصر الحديث، كثرة يصعب معها الحصر والجزم، لكن ربما أمكن الوصول إلى مقاربة أو ترجيح ما، من خلال مجموع الملاحظات التالية:

أولا: قام السيد جمال الدين الأفغاني (تـ ١٨٩٧م) بوضع رسالة بالفارسية يرد بها على المنكرين للألوهية، وقد ترجمها إلى العربية تلميذه الإمام محمد عبده (تـ ١٩٠٥م)، وقد جاء عنوانها بالعربية: الرد على الدهريين، وعندما عدد مذاهب المنكرين للألوهية، ذكر أسمائهم التي عرفوا بها، ولم يذكر منها الملحدون إذ يقول: "وبالجملة فهذه عشرة مذاهب اختلف إليها منكروا الألوهية، الزاعمون أن لا وجود للصانع الأقدس، وهم المعروفون بين شيعهم أو عند الإلهيين: **بالطبيعيين والماديين والدهريين، وإن شئت قلت:** نيشريين، وناتوراليسميين،

ومانتيير اليسميين"[1].

ومن الملاحظ أنه استخدم الألفاظ الأجنبية في اللغتين الإنجليزية والفرنسية المقابلة للفظتي الطبيعيين والماديين العربيتين للدلالة على هؤلاء، بعد أن صاغها في حروف عربية وأخضعها لقواعد الجمع العربية: فنيشريين هي اللفظة الإنجليزية (Naturalists) أي الطبيعيين، وناتوراليسميين هي اللفظة الفرنسية (naturalistes) أي الطبيعيين، ومانتيير اليسميين هي اللفظة الفرنسية (Matérialistes) أي الماديين.

وهو ما كرره عندما عقد فصلا سماه: تفصيل غايات النيشريين، بدأه بقوله: "هؤلاء جحدة الألوهية في أي أمة"[2].

كل ذلك يدل على أن كلمة إلحاد لم تكن إلى بدايات القرن العشرين حيث توفي صاحب هذه الترجمة (الإمام محمد عبده) المتمرس في العلوم الإسلامية والعربية، قد صارت علما على المنكرين للألوهية بعد، وأن الكلمات التي برزت لتدل على هذا المعنى في العربية حتى ذلكم الحين هي: الطبيعيون[3]، والدهريون[4]، والماديون[1]، ولذلك اهتم الإمام بذكر

---

[1] - الرد على الدهريين، ص ٢٨، المكتبة المحمودية التجارية، القاهرة، سنة ١٣٥٤هـ - ١٩٣٥م.

[2] - السابق، ص ٣٩.

[3] - عرف المسلمون الأوائل هذه اللفظة، والتي كانت تدل لديهم على مذاهب مجموعة من الفلاسفة اليونانيين قبل أرسطو، على النحو الذي سبق بيانه، راجع هامش ص ٢٤ ــ ٢٥ من هذا البحث.

[4] - عرف المسلمون الأوائل هذه اللفظة، اقتباسا من قوله تعالى على لسان طائفة من المشركين المنكرين للبعث: "وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون" الجاثية: ٢٤. وأصبحت لديهم علما

ما يقابل هذه المعاني في اللغات الأجنبية، تأكيدا لمضامين هذه الألفاظ العربية، ولم يهتم بذكر اللفظ الذي يعد علما على إنكار الألوهية في اللغات الأجنبية وهو (Atheism)[٢] بالإنجليزية أو (Athéisme) بالفرنسية، والذي يعني لا ألوهية، والذي ترجم بعد ذلك إلى كلمة إلحاد العربية[٣]، فأكسبها هذا المعنى.

ثانيا: قاموس إلياس العربي الإنجليزي الذي وضع لبناته الأولى إلياس أنطون إلياس (تـ ١٩٥٢م) جاء في مقدمته أنه تم تسجيل حقوق ما يتعلق بملكيته الفكرية بمحكمة مصر المختلطة في سبتمبر ١٩٢٥م، صحيح أن القاموس قد شهد بعض الإضافات والتعديلات بعد ذلك

على طائفة من القائلين بقدم العالم وإن كانت لا تعني بالضرورة إنكار الألوهية، على نحو ما سبق نقله عن الإمام الجويني بهذا الخصوص، راجع ص ٢٣ من هذا البحث.

[١]- لا يكاد يوجد استخدام لهذه اللفظة في التراث الإسلامي، ويبدو أنها كانت شائعة الاستخدام في عصر الإمام محمد عبده، للدلالة على المؤمنين بالوجود الحسي فقط والمنكرين لما وراءه.

[٢]- هذه الكلمة تعود إلى أصل يوناني قديم مكون من مقطعين: A و Theos. حيث يدل المقطع الأول: A على النفي أي لا، ويدل المقطع الثاني: Theos على الإله، فأصل هذا المعنى من ناحية التركيب اللغوي: لا إله:

The Cambridge Dictionary of Philosophy, P: 59, Cambridge University Press, 2nd Edition.

[٣]- جاء في قاموس أكسفورد الإنجليزي العربي، ترجمة لفظة (Atheism) الإنجليزية بلفظة إلحاد العربية، ومقرونة بمعنى: إنكار وجود الله، ص ٧٣. كما جاء في المورد الوسيط وهو قاموس إنجليزي عربي صدرت طبعته الأولى سنة ١٩٧١م نفس هذا الأمر. ص ٤٣، منير بعلبكي، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة عشرة، ١٩٩٧م.

التاريخ، لكن قوامه الأساسي ظل كما هو[١].

وهذا القاموس يبدأ بالكلمة العربية ثم يضع لها ما يقابلها في المعنى من الكلمات الإنجليزية، وعندما استعرض كلمة إلحاد العربية وضع بإزائها من الإنجليزية:

"Apostasy: abandonment of one's religious faith"[2]

وهي مفردة إنجليزية تدل على الردة عن الدين، وجاء بعدها شرحها بأنها التخلي عن العقيدة الدينية (بوجه عام) وهي لا تدل على إنكار الألوهية أو الشك فيها على جهة التحديد، على النحو الذي تدل عليه المفردة الإنجليزية الشائعة بهذا الخصوص (Atheism)، وليس هناك تلازم بين الأمرين، فهناك من أنكر الأديان وطعن في النبوات كلها، واحتفظ لنفسه بإيمان بالألوهية قائم على تصورات فلسفية.

وإذا ما قورن ما جاء في قاموس إلياس بما جاء بعد ذلك في قاموس المورد العربي الإنجليزي، والذي صدرت الطبعة الأولى منه كما جاء في مقدمة صاحبه: روحي بعلبكي في سنة ١٩٨٧م[٣]، وهو أيضا قاموس يبدأ بالكلمة العربية ثم يضع لها ما يقابلها في المعنى من الكلمات الإنجليزية، فعندما استعرض كلمة إلحاد العربية، وضع أول كلمة بإزائها من اللغة الإنجليزية: "Atheism" التي تعتبر علما على إنكار الألوهية أو

---

[١]- راجع الصفحات الأولى لقاموس إلياس العصري: عربي – إنجليزي، إلى نهاية ص ١٠، دار إلياس العصرية، القاهرة، سنة ١٩٧٩م.

[٢]- السابق، ص ٦١٧.

[٣]- راجع ص ١٠ من هذا القاموس، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة السابعة، ١٩٩٥م.

الشك فيها، ثم استعرض غيرها من الكلمات[1].

وبالتالي يمكن القول بأن كلمة إلحاد لم تكن إلى عشرينات القرن العشرين، حيث صدر قاموس إلياس أول مرة، قد صارت علما على المنكرين للألوهية، ولا صارت رديفة للكلمة الإنجليزية بهذا الخصوص: (Atheism).

ثالثا: صدر كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام في طبعته الأولى سنة ١٩٤٥م، هذا الكتاب الذي وصفه ناشر الطبعة الثانية منه والتي صدرت سنة ١٩٩٣م، بأنه "واحد من أهم الكتب العربية التي صدرت في هذا القرن"، ومن ضمن ماقاله الناشر في تعليل ذلك: "بل لعله الكتاب الأول الذي يناقش بمثل هذه الدقة وتلك الموضوعية ظاهرة الإلحاد في الإسلام"[2].

والدكتور عبد الرحمن بدوي في هذا الكتاب رغم إدراكه أن الإلحاد بمفهومه التاريخي في التراث الإسلامي كان منصبا على الطعن في النبوة أو إنكارها، ولم يتجه إلى إنكار الألوهية على نحو مباشر، كما هو الحال في الفكر الغربي، لكنه أقحم هذا المفهوم الغربي على هذه اللفظة العربية، فكتابه في حقيقته وجوهره كان محاولة للربط بين الفكرتين، عندما اعتبر الأولى تستلزم الثانية إذ يقول: "وهذا يفسر لنا السر في أن الملحدين في الروح العربية، إنما اتجهوا جميعا إلى فكرة النبوة وإلى الأنبياء، وتركوا الألوهية، بينما الإلحاد في الحضارات الأخرى كان يتجه مباشرة إلى الله، ولا فارق في الواقع في النتيجة النهائية بين كلا الموقفين؛ لأن كليهما سيؤدي في النهاية إلى إنكار الدين، فبإنكار الإله عند اليوناني ينتفي

[1]- السابق، ص ١٦٠.

[2]- مقدمة الناشر للطبعة الثانية من الكتاب، ص ٥، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٣م.

التدين، وبإنكار الإله اللامتناهي عند الغربي ينتفي التدين، وبإنكار النبوة والأنبياء عند العربي تزول الأديان . . . إذ لا بد أن نفسر هذا الإنكار على أنه يتعداها إلى الألوهية؛ لأنه ما دامت النبوة هي السبيل الوحيد الذي تعرفه هذه الروح العربية للوصول إلى الألوهية، فإنها بقطعها إياه قد قطعت في الوقت نفسه كل سبيل إلى الألوهية كذلك"[1].

وكلام الدكتور عبد الرحمن بدوي بهذا الخصوص، أبعد ما يكون عن الصحة، فالملحدون العرب الذين أنكروا النبوة والدين (صراحة أو ضمنا) فعلوا ذلك اعتمادا على أسس فلسفية، وأقروا بالألوهية في نفس الوقت وفقا لنفس هذه الأسس الفلسفية ، فالنبوة لم تكن سبيلهم الوحيد للوصول للألوهية، ويكفي ما ذكره الدكتور عبد الرحمن بدوي في نهاية كتابه عند ختام حديثه عن إلحاد أبي بكر الرازي إذ يقول: "الرازي إذا يؤمن بإله خالق حكيم، ولكنه لا يؤمن بالنبوة والأديان"[2]، ليناقض به كلامه السابق الذي أورده في بداية كتابه.

إلا أن كلام الدكتور عبد الرحمن بدوي السابق بصرف النظر عن عدم صحته، ربما يقدم تفسيرا مقبولا للتساؤل الذي سبق طرحه بهذا الخصوص، والذي يتعلق بتحول كلمة إلحاد العربية من مفهومها في التاريخ الإسلامي، والذي لم يكن يتضمن في المجمل إنكار الألوهية، إلى المفهوم الغربي المنكر للألوهية أو (Atheism).

فربما يكون الدكتور عبدالرحمن بدوي هو أول من أقحم هذا المضمون الغربي (إنكار الألوهية)، على هذه اللفظة العربية (إلحاد)، من خلال سعيه في هذا الكتاب لإثبات وجود جذور في التاريخ الإسلامي لهذا

[1]- من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص ٨.

[2]- السابق، ص ٢٦٣.

المضمون الغربي، فكان سبيله الربط المتعسف بين فكرتي الطعن في النبوة (والتي اشتهرت بكونها إلحادا في التراث الإسلامي)، وفكرة إنكار الألوهية ذات الأصول الغربية (والتي كان لها انتشار عالمي واسع وقت تأليف الدكتور عبدالرحمن بدوي لكتابه). وربما يكون على أقل تقدير مؤيدا لهذا الإقحام وشاهدا على توقيته.

وبناء على كل ما سبق: فإنه يمكن القول بأن هذا التحول في مفهوم كلمة إلحاد من معناها في التاريخ الإسلامي (والذي لا يتضمن في المجمل إنكار الألوهية) إلى المعنى المنكر للألوهية ذي الأصل الغربي والشائع في العصر الحديث، قد بدأ في أربعينيات القرن العشرين، وأن السبب في بدئه، كان البحث عن جذور للفكرة الغربية (إنكار الألوهية) في التاريخ الإسلامي، عن طريق الربط المتعسف بين فكرة إنكار النبوة صراحة أو ضمنا (التي كانت أحد مكونات مفهوم الإلحاد في التاريخ الإسلامي) وبين فكرة إنكار الألوهية، تحت زعم أن الأولى تستلزم الثانية، وهو زعم غير صحيح كما تبين.

ثم انتشر هذا المفهوم الجديد لكلمة إلحاد على الفور منذ ذلك الحين (أربعينيات القرن العشرين)، بحيث أصبح هو المفهوم الشائع لهذه الكلمة حتى لدى الكتاب المدافعين عن الدين[١]، دون وعي بتاريخها والأسباب

---

[١]- على سبيل المثال: جاء في مقدمة كتاب الدين والعلم: "في هذا الوقت الذي بدأت تضمحل فيه نظريات الإلحاد شيئا فشيئا في جميع أنحاء العالم المدني، بل بدأ يقوى الاعتقاد في نفع الدين ولزومه، ولا سيما في الأيام الأخيرة، نرى اشتعال نيران النزاع بين الملل والنحل التي كانت تعيش في أجزاء الدولة العثمانية المتبددة، ونرى في الناشئة التي تدعي التنور، اشتداد العداء للدين باسم اللادينية، والاستمساك بنظريات الإلحاد والإنكار"، ص ١، كما جاء فيه: "الثانية: نظرية الملحديين أو الماديين، ويقول أصحابها: إن المكونات منتشرة منذ الأزل في الفضاء . . . فهؤلاء ينكرون الخالق

التي كانت تقف حول هذا التحول في مفهومها.

القادر العليم الحكيم" ص ١٢. فيبدو من خلال هذا الكتاب أن كلمة إلحاد قد أصبحت علما على إنكار الألوهية عندما نشر لأول مرة، وهذا الكتاب ألفه صاحبه المشير أحمد عزت باشا باللغة التركية، ولم يتمكن من نشره بها بسبب التحولات التي مرت بتركيا بعد انهيار الخلافة العثمانية، فعزم على نشره بالعربية، وترجم ثلثه ولم يستطع أن يتمه، وعندما أحس بقرب منيته، أرسل بالأصل التركي والمقدار الذي ترجمه للعربية إلى أصدقائه بالقاهرة، فترجموا بقيته، وأما القسم المترجم فقد قالوا: "لم يكن عملنا فيه إلا تصحيح الترجمة والعبارة العربية"، راجع مقدمة النشر للكتاب المذكور. وبالتالي فالصياغة العربية في صورتها النهائية تعود إلى المترجم والمصحح اللذين أشرفا على نشر الكتاب، وهما: الدكتور عبدالوهاب عزام، وحمد طاهر، والكتاب نشر في طبعته الأولى سنة ١٩٤٨م، عن مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، أي بعد نشر الدكتور عبدالرحمن بدوي لكتابه: من تاريخ الإلحاد في الإسلام بثلاث سنوات.

خاتمة

خلاصة البحث

أولا: كلمة إلحاد تدل في اللغة العربية على الميل والانحراف عن الوسط أو الاستقامة، واستخدمت للدلالة على ذلك في الماديات مثل لحد القبر، وفي المعنويات لتشمل طائفة متنوعة من الانحرافات الفكرية والسلوكية.

ثانيا: استخدامات هذه الكلمة (إلحاد) ومشتقاتها، في القرآن الكريم، تتفق في الاتساع مع استخدامات هذه الكلمة في اللغة العربية فيما يتعلق بالأمور المعنوية، فشملت الدلالة على انحرافات متعددة متعلقة بالعقيدة والسلوك التابع لها: كالله سبحانه، والقرآن الكريم، والنبي ﷺ.

ثالثا: هناك ثلاثة عناصر أساسية شكل مجموعها المفهوم الاصطلاحي للإلحاد في التراث الإسلامي، تتمثل في:

- الطعن في النبوة وعدم الانتماء لأي دين بصورة صريحة مباشرة، أو بصورة ضمنية غير مباشرة (عن طريق الإفراط في التأويل أو التحريف للنص الديني).
- والاعتقاد بقدم العالم سواء مع الاعتقاد بالألوهية (وهو الأعم الأغلب) وفقا لتصورات المدارس الفلسفية اليونانية الكبرى، أم مع إنكارها (وهو نادر لا تكاد توجد حالة صريحة عليه طوال التاريخ الإسلامي) وفقا لمدارس أخرى.
- والانحياز الصريح أو الضمني للفلسفة اليونانية كمصدر أساسي للفكرتين السابقتين مع التأثر ببعض الأفكار الشرقية.

رابعا: الإلحاد بمفهومه في التراث الإسلامي لم يصل في مجمله وأغلبه إلى مرحلة إنكار الألوهية، وتوقف عند مرحلة الطعن في النبوة

صراحة أو ضمنا، مع قبول بمزيج من التصور الفلسفي اليوناني للألوهية المقترن بالقول بقدم العالم، والسبب الحقيقي وراء ذلك يرجع إلى سطوة المنطق الأرسطي، والذي قام على فكرة العلية، فالعلية طبقا للتحليل الأرسطي لها تنتهي بعلة أولى لا علة فوقها، وهي شرط في وجود العالم، كما هي شرط في العلم به الذي يتم تحصيله بالمنطق. وبالتالي فقد كان إنكار الألوهية في إطار هذه السطوة خروج عن العقل والمنطق قبل الدين، وموصوم بالجنون قبل الكفر، وبالتالي محل اتفاق على رفضه من الجميع

خامسا: التحول في مفهوم كلمة إلحاد من معناها في التاريخ الإسلامي (والذي لا يتضمن في المجمل إنكار الألوهية) إلى المعنى المنكر للألوهية ذي الأصل الغربي والشائع في العصر الحديث، من المرجح أن يكون بدأ ثم انتشر في أربعينيات القرن العشرين، ومن المرجح أن يكون السبب في بدئه، البحث عن جذور للفكرة الغربية (إنكار الألوهية) في التاريخ الإسلامي، عن طريق الربط المتعسف بين فكرة إنكار النبوة صراحة أو ضمنا (التي كانت أحد مكونات مفهوم الإلحاد في التاريخ الإسلامي) وبين فكرة إنكار الألوهية، تحت زعم أن الأولى تستلزم الثانية، وهو زعم غير صحيح كما تبين.

مراجع البحث

أولا: القرآن الكريم

ثانيا: المراجع باللغة العربية:

د أحمد شلبي

(٢) أديان الهند الكبرى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الحادية عشر، ٢٠٠٠م.

المشير أحمد عزت باشا

(٣) الدين والعلم، ترجمة وتصحيح: الدكتور عبدالوهاب عزام، وحمد طاهر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٤٨م.

الإسفراييني (الإمام أبو المظفر طاهر بن محمد تـ ٤٧١هـ)

(٤) التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن فرق الهالكين، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

أرسطو

(٥) كتاب البرهان، نشره د عبد الرحمن بدوي ضمن سلسلة منطق أرسطو، الجزء الثاني، وكالة المطبوعات بالكويت – دار القلم ببيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م.

(٦) كتاب السماع الطبيعي، الترجمة العربية القديمة، تحقيق وتقديم د عبدالرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٨٨م.

(٧) فصل في حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة ، نشره د عبدالرحمن بدوي ضمن كتابه: أرسطو عند العرب دراسة ونصوص، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٧٨م.

الأزهري (أبو منصور محمد بن أحمد تـ ٣٧٠هـ)

(٨) الزاهر في غرائب ألفاظ الإمام الشافعي، تحقيق مسعد عبدالحميد السعدني، دار الطلائع، القاهرة.

ابن أبي أصيبعة (موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم تـ ٦٦٨هـ)

(٩) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق د نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

إلياس أنطون إلياس

(١٠) قاموس إلياس العصري: عربي إنجليزي، دار إلياس العصرية، القاهرة، سنة ١٩٧٩م

البغدادي (الإمام عبد القاهر بن طاهر تـ ٤٢٩هـ)

(١١) الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، سنة ١٩٩٥م

بول كراوس

(١٢) تعليقات على رسائل الرازي الفلسفية، نشر دار الأفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الخامسة، سنة ١٩٨٢م. ومما ينبغي التنويه بشأنه أن هذه الدار قد أغفلت ذكر اسم بول كراوس أو الإشارة إليه بشكل تام، ونسبت التحقيق إلى لجنة إحياء التراث العربي بالدار، رغم أن هذه الرسائل قد صدرت قبل ذلك بسنوات طويلة عن جامعة فؤاد الأول (القاهرة حالياً) ضمن مؤلفات كلية الآداب برقم ٢٢، سنة ١٩٣٩م، باسم بول كراوس.

ونشرة دار الآفاق الجديدة هي صورة طبق الأصل من نشرة بول كراوس.

البيروني (أبو الريحان محمد بن أحمد تـ ٤٤٠هـ)

(١٣) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، سنة ١٩٥٨م.

البيضاوي (ناصر الدين أبي الخير عبدالله بن عمر تـ ٦٩١هـ)

(١٤) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، إعداد وتقديم محمد عبدالرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى

ابن تيمية (أبو العباس أحمد بن عبدالحليم تـ ٧٢٨هـ)

(١٥) الرد على المنطقيين، نشر إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان، ١٩٧٦م.

جامعة أكسفورد

(١٦) قاموس أكسفورد الإنجليزي العربي.

جورج طرابيشي

(١٧) مقدمة تحقيق كتاب: أعلام النبوة للداعية الإسماعيلي أبي حاتم الرازي.

الجويني (إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف تـ ٤٧٨هـ)

(١٨) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق د محمد يوسف موسى – علي عبدالمنعم عبدالحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة، سنة ١٩٥٠هـ.

(١٩) الشامل في أصول الدين، تحقيق: د علي سامي النشار – د فيصل بدير عون – د سهير مختار، منشأة المعارف، الإسكندرية، سنة ١٩٦٩م.

الجوهري (إسماعيل بن حماد تـ ٣٩٣هـ)

(٢٠) تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

السيد جمال الدين الأفغاني (تـ ١٨٩٧م)

(٢١) الرد على الدهريين، نقله عن الفارسية إلى العربية الإمام محمد عبده، المكتبة المحمودية التجارية، القاهرة، سنة ١٣٥٤هـ - ١٩٣٥م

السير جيمس جينز

(٢٢) الفيزياء والفلسفة، ترجمة جعفر رجب، دار المعارف، القاهرة.

الخياط المعتزلي (أبو الحسين عبدالرحيم بن محمد بن عثمان تـ بعد ٣٠٠هـ بقليل)

(٢٣) كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، تحقيق د نيبرج، مكتبة الدار العربية للكتاب – أوراق شرقية للطباعة والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٩٣م

الرازي (الداعية الإسماعيلي أبو حاتم أحمد بن حمدان تـ ٣٢٢هـ)

(٢٤) أعلام النبوة، تقديم جورج طرابيشي، المؤسسة العربية للتحديث الفكري بجنيف – دار الساقي ببيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م

الرازي (الفيلسوف الطبيب محمد بن زكريا تـ ٣١٣هـ على الأرجح)

(٢٥) الطب الروحاني، نشره بول كراوس ضمن كتاب: رسائل فلسفية للرازي.

الرازي (الإمام فخر الدين أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسين تـ ٦٠٦هـ)

(٢٦) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مراجعة وتحرير د علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م

ابن رشد (الفيلسوف أبو الوليد محمد بن أحمد تـ ٥٩٥هـ)

(٢٧) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق د محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية.

روحي بعلبكي

(٢٨) قاموس المورد: العربي الإنجليزي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة السابعة، ١٩٩٥م.

الزبيدي (السيد محمد مرتضى الحسيني تـ ١٢٠٥هـ)

(٢٩) تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق عبدالستار أحمد فراج، سلسلة التراث العربي، رقم ١٦، وزارة الإعلام بالكويت.

الزمخشري (أبو القاسم جارالله محمود بن عمر تـ ٥٣٨هـ)

(٣٠) أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

(٣١) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م.

ابن سيده (أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده تـ ٤٥٨هـ)

(٣٢) المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق د عبدالحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

الشهرستاني (الإمام أبو الفتح محمد بن عبدالكريم تـ ٥٤٨هـ)

(٣٣) الملل والنحل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطعبة الثانية، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

الشيرازي (الداعية الإسماعيلي مؤيد الدين هبة الله تـ ٤٧٠هـ)

(٣٤) من المجالس المؤيدية: المائة الخامسة، مقتطفات نشرها د عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه: من تاريخ الإلحاد في الإسلام.

الطبري (الإمام أبو جعفر محمد بن جرير تـ ٣١٠هـ)

(٣٥) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق د عبدالله عبدالمحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

عبد الجبار بن أحمد المعتزلي (القاضي تـ ٤١٥هـ)

(٣٦) شرح الأصول الخمسة، تحقيق د عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٩٦م.

د عبدالرحمن بدوي

(٣٧) مقدمة كتاب الأفلاطونية المحدثة عند العرب نصوص وتحقيق، وكالة المطبوعات، الكويت، سنة ١٩٧٧م.

(٣٨) من تاريخ الإلحاد في الإسلام، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

ابن عساكر (الحافظ علي بن الحسن بن هبة الله تـ ٥٧١هـ)

(٣٩) تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، نشره حسام الدين القدسي مع مقدمة وتعليق للشيخ محمد زاهد الكوثري، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، سنة ١٣٩٩هـ.

د علي إمام

(٤٠) الشريعة في فكر الفارابي – دراسة تحليلية، مجلة كلية التربية بكفر الشيخ، العدد الأول من السنة الرابعة عشر، ٢٠١٤م.

(٤١) فلسفة مسكويه الطبيعية والإلهية – دراسة ونقد، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، المنصورة – مصر، الطبعة الأولى، ٢٠١٠.

(٤٢) نظرية النبوة عند مسكويه – دراسة نقدية، حولية كلية أصول الدين وكلية القرآن الكريم بطنطا، العدد الثامن عشر، ٢٠٠٧م.

الغزالي (الإمام أبو حامد محمد بن محمد تـ ٥٠٥هـ)

(٤٣) فضائح الباطنية، تحقيق د عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤م.

(٤٤) المنقذ من الضلال، نشره الدكتور عبد الحليم محمود مع أبحاث له فى التصوف ودراسة عن الإمام الغزالي، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

الفارابي (الفيلسوف أبو نصر محمد بن محمد تـ ٣٣٩هـ)

(٤٥) الجمع بين رأيي الحكيمين، تقديم وتعليق د ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٦م.

ابن فارس (أبو الحسين أحمد بن فارس تـ ٣٩٥هـ)

(٤٦) مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام هارون، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

الفيروزآبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب تـ ٨١٧هـ)

(٤٧) القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثامنة، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

الفيومي (أحمد بن محمد بن علي المقري تـ ٧٧٠هـ)

(٤٨) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، تحقيق د عبدالعظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية.

القرطبي (أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر تـ ٦٧١هـ)

(٤٩) الجامع لأحكام القرآن الكريم، تحقيق د عبدالله عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

القفطي (الوزير جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف تـ ٦٤٦هـ)

(٥٠) تاريخ الحكماء، تحقيق المستشرق يوليوس لايبرت، ليبزج، ١٩٠٨م.

الكرماني (الداعية الإسماعيلي أحمد حميد الدين تـ ٤١١هـ)

(٥١) الأقوال الذهبية، تحقيق وتقديم د مصطفى غالب، دار محيو للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٧م.

(٥٢) راحة العقل، تحقيق د مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م

ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم تـ ٧١١هـ)

(٥٣) لسان العرب، دار صادر، بيروت.

منير بعلبكي

(٥٤) المورد الوسيط: قاموس إنجليزي عربي، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة عشرة، ١٩٩٧م.

ابن النديم (أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب الوراق تـ ٣٨٤هـ)

(٥٥) الفهرست، تحقيق رضا تجدد، طبعة خاصة بالمحقق بدون دار نشر ولا تاريخ

د نيبرج

(٥٦) مقدمة تحقيق كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد.

يوسف كرم

(٥٧) تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، سنة ١٩٣٦م.

ثالثا: المراجع باللغة الأجنبية:

Cambridge University:

(58) The Cambridge Dictionary of Philosophy, Cambridge University Press, 2nd Edition.

فهرس الموضوعات